Von der "Anawim-Partei" zur "Kirche der Armen". Die bibelwissenschaftliche Ahnentafel eines Hauptbegriffs der "Theologie der Befreiung"

Im Psalter finden sich Aussagen über die "Armen" häufiger als im Rest der Bibel. In mehr als 40 der 150 Psalmen bezeichnen sich die Beter als "Arme" oder preisen Jahwe als den "Retter der Armen"(1). Könnte der Psalter also in besonderer Weise "Literatur von Armen" sein? Was würde das historisch, soziologisch und speziell frömmigkeitsgeschichtlich bedeuten? Eine Frage, die in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts fast urplötzlich in Deutschland und in Frankreich in der alttestamentlichen Wissenschaft aufkam und dann eine gewisse Zeit lang die Gemüter beunruhigte. Die erste Antwort, die gegeben wurde, lief unter dem Stichwort "Armenpartei". Die armen Beter der Psalmen — das war eine gesellschaftlich abhebbare Gruppe, wenn nicht Klasse, fast oder wirklich als "Partei" organisiert, die ihren Kampf gegen die gottlosen Reichen in Israel auch mit den Mitteln des Gebets zu führen sich nicht scheute.

Die heutige lateinamerikanische "Theologie der Befreiung" spricht, eine Formulierung von Papst Johannes XXIII. in seiner Radiobotschaft an die Katholiken der Welt am 11. September 1962 zum Beginn des 2. Vatikanischen Konzils aufgreifend(2), häufig von

(1) Ps 9; 10; 12; 14; 18; 22; 25; 31; 34; 35; 37; 40; 41; 44; 49; 52; 68; 69; 70; 72; 73; 74; 76; 82; 86; 88; 90; 94; 102; 103; 107; 109; 113; 116; 119; 129; 132; 140; 145; 146; 147; 149. Für die Verbindung verschiedener Einzeltermini vgl. die Listen bei C. VAN LEEUWEN, *Le développement du sens social en Israël avant l'ère chrétienne* (SSN 1; Assen 1955) 146-148.

(2) "Angesichts der unterentwickelten Länder zeigt die Kirche sich so, wie sie ist und sein will: als die Kirche aller und besonders die Kirche der Armen", vgl. *AAS* 54 (1962) 682. Die Formulierung wurde zur geprägten Wendung durch die berühmte Ansprache von Kardinal Lercaro am 6. Dezember 1962 in der Konzilsaula über "das Mysterium Christi in den Armen". Er sagte: "Das Thema dieses Konzils ist die Kirche, insofern sie besonders 'die Kirche der Armen' ist". Papst Johannes dürfte die Formulie-

der "Kirche der Armen". Sie allein — so sagt sie — ist die wahre Kirche, denn das Evangelium ist ein "Evangelium für die Armen". Nur die Armen können das Evangelium so verstehen, wie es wirklich gemeint ist. Niemand wird durch solche Rede aus der Kirche ausgeschlossen. Aber die Reichen können an der Gottesherrschaft nur Anteil haben, wenn sie sich mit den Armen solidarisieren und sich an ihrem Kampf um ihr Recht beteiligen (3).

Zwei auf den ersten Blick höchst disparate Sachverhalte, wenn auch mit einer gewissen thematischen Gemeinsamkeit: in beiden Fällen geht es um "Arme". Sonst aber: ein forschungsgeschichtlicher Vorgang im Mitteleuropa des vorigen Jahrhunderts und ein Hauptelement der Theoriebildung einer mächtigen Aufbruchsbewegung im Lateinamerika unserer Jahre.

Aber sie hängen genetisch zusammen, und zwar auf eine sehr verwickelte und dialektische Weise. Dies möchte ich in diesem Beitrag in einem raschen forschungsgeschichtlichen Durchgang aufzeigen (4). Vielleicht regen diese Seiten dann jemanden zur Aufarbeitung liegengebliebener Sachfragen an. Zumindest mag der Leser erkennen, mit welcher Fernwirkung und auf wie unvorhersehbare Weise sich Hypothesen, die wir in unserer Wissenschaft entwerfen, auswirken können (5).

---

rung aus französischem Schrifttum im Ohr gehabt haben; vgl. unten Anm. 40.

(3) Klassische Formulierung: J. SOBRINO, "Erfahrung Gottes in der Kirche der Armen", *Spiritualität und Befreiung in Lateinamerika* (Hrsg. v. E. BONNÍN) (Würzburg 1984) 152-176, hier: 160-162.

(4) Für die bibelwissenschaftlichen Veröffentlichungen liegen mir folgende Forschungsberichte vor: H. ROY, "Die Volksgemeinde und die Gemeinde der Frommen im Psalter", *Jahres-Bericht des theologischen Seminariums der Brüdergemeine in Gnadenfeld vom Studienjahr 1896/97* (Hrsg. v. P. KÖLBING) (Gnadau 1897) 7-80, hier: 16-20; J. J. STAMM, "Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung", *ThR* NF 23 (1955) 1-68, hier: 55-60; Paul VAN DEN BERGHE, "*'ani* et *'anaw* dans les Psaumes", *Le Psautier: Ses origines. Ses problèmes littéraires. Son influence* (Hrsg. v. R. DE LANGHE) (OBL 4; Löwen 1962) 273-295; D. MICHEL, "Armut. II. Altes Testament", *TRE* 4, 72-76, hier 73-75.

(5) Die folgenden Seiten bilden eine Vorstudie zu einem Buch *Gott auf der Seite der Armen* (Arbeitstitel), das ich zusammen mit meinem Bruder Gerhard Lohfink demnächst veröffentlichen möchte. Doch können dort die hier als offen erwiesenen historischen Fragen nicht bearbeitet werden.

1. Die "Partei"

Es begann mit drei deutschen Psalmenkommentaren. Schon 1853 führte Justus Olshausen in der Einleitung seines Psalmenkommentars aus, der eigentliche Mittelpunkt aller Gedanken im Psalter seien die Schicksale, Sorgen und Bedürfnisse der Gemeinde der Frommen. Eine solche Gemeinde sei aber nur in einer Periode denkbar: während der Verfolgung des israelitischen Glaubens und seiner Anhänger durch Antiochus Epiphanes(6).

Hermann Hupfeld nannte dann 1855 in seinem Psalmenkommentar die Not der Armen im Psalter eher beiläufig "eine Parteisache"(7).

Der jüdische Exeget H. Graetz arbeitete schließlich in seinem Psalmenkommentar von 1882 eine Theorie dafür aus, die allerdings viel weiter in die Vergangenheit zurückgriff, und er prägte den Namen, unter dem von nun an alles laufen sollte. Bei den Liederdichtern des Psalters habe es sich um die soziale "Klasse" der Leviten gehandelt, deren Verarmung ja schon das Deuteronomium bezeuge. Diese "Anawiten" (so nach hebr. *ʿanāwîm* "die Armen, Demütigen"), die Jahwe treu waren, wurden zu "halben Tempelsklaven" gemacht, während ihre Unterdrücker, die aaronitische höhere Priesterschaft, den Jahweglauben verriet. Das begann schon vor dem Exil, und Graetz konstruierte eine Geschichte dieser Gruppe bis weit in die nachexilische Zeit hinein(8).

Mit dieser Theorie von Graetz ist erstmals eine Art historischer Vision einer Armen-Partei geschaffen. Nach einiger Zeit, die alles Neue für seine Assimilation braucht, machte dieser Gedanke dann seinen Weg(9).

Dieser Weg lief zunächst neben dem einer anderen Diskussion her, die Rudolf Smend eröffnete. Er versuchte 1888 von der Tatsache her, daß der Psalter das "Gesangbuch des zweiten Tempels"

(6) J. OLSHAUSEN, *Kommentar über die Psalmen* (Leipzig 1853).

(7) H. HUPFELD, *Die Psalmen* (Gotha 1855) I, 189-191.

(8) H. GRAETZ, *Kritischer Kommentar zu den Psalmen nebst Text und Uebersetzung*, I (Breslau 1882) 20-37.

(9) Th. HÄRING, "Die *ʿanijjîm* und *ʿanawîm* im Alten Testament", *Theologische Studien aus Württemberg* 5 (1884) 157-161, ein ausgezeichneter philologischer Beitrag, steht allerdings noch außerhalb dieser Thematik.

war, das "Ich der Psalmen", auch der "Armenpsalmen", auf das ganze Israel zu beziehen, das von den Völkern verfolgt wurde. Das fand zwar großes Echo, aber wenig Zustimmung und wurde dann durch die einsetzende Gattungsforschung überholt([10]).

Die Anregung, die von Graetz ausging, wurde zuerst innerjüdisch aufgenommen, und zwar in Frankreich. Sie war für Isidore Loeb während seiner letzten Lebensjahre die Lichtquelle, die ihm die dunklen Jahrhunderte zwischen der Heimkehr aus dem babylonischen Exil und den makkabäischen Aufständen erhellte, die Zeit also, in der das klassische Judentum sich anbahnte. Daß es ihm letztlich um den Ursprung des Judentums ging, zeigt seine erste hierhingehörige Untersuchung aus dem Jahre 1889: Sie handelt nicht von einem biblischen Text, sondern vom Achtzehn-Gebet, das er allerdings der Art, dem Inhalt und der Entstehungszeit nach möglichst nah an die Psalmen heranführte([11]). Von ihm aus tastete er sich zu den Psalmen, dann zu Deuterojesaja zurück. Die Psalmen gehören nach ihm durchgehend in die Spätzeit. Auch in der zweiten Hälfte des Jesajabuches sah er ein nachexilisches Werk, das sich nur literarisch in die Exilssituation zurückversetzte. Die "biblische Armenliteratur" — so der Titel seines posthum erschienenen Buches — gehört also in einen engen Zeitraum und spiegelt die Überzeugungen und Empfindungen einer ganz bestimmten Gruppe wieder, deren Identifizierung mit den Leviten er allerdings als "interessante Hypothese" höflich beiseiteschob. Er beschrieb diese Gruppe so:

([10]) R. SMEND, "Über das Ich der Psalmen", *ZAW* 8 (1888) 49-147. Was Smend von früheren unterscheidet, ist, daß er nicht nur einen auf ganz Israel bezogenen Deutungshorizont annimmt, in dem im nachexilischen Tempelkult die Psalmen verstanden worden wären, sondern von ihrem ursprünglichen Sinn handeln will. Er hat damals eine umfangreiche Diskussion ausgelöst, in der allerdings der Dissens den Konsens weit übertraf. Dazu vgl.: E. BALLA, *Das Ich der Psalmen* (FRLANT 16; Göttingen 1912) 1-3. Ballas Monographie, die mit den Mitteln der inzwischen von Hermann Gunkel eingeführten Gattungsforschung operiert, hat die Diskussion (und zwar gar nicht im Sinne von Smend) ziemlich abrupt beendet.

([11]) I. LOEB, "Les Dix-huit Bénédictions", *REJ* 19 (1889) 17-40. Es folgten weitere Beiträge in der gleichen Zeitschrift. Sie alle und unveröffentlichtes Material sind dann nach Loebs Tod in einem Buch zusammengefaßt herausgekommen: *La littérature des pauvres dans la Bible* (Préface de Th. Reinach) (Paris 1892). Nach Reinach hätte Loeb, wenn ihm die Zeit dazu geblieben wäre, auch noch Studien über den ersten Teil des Jesajabuches in das Werk eingefügt.

Während des babylonischen Exils entstand unter den Juden eine Klasse von Menschen, die behaupteten, sie seien in besonderer Weise die *Knechte Gottes*, und glaubten, sie seien dem Judentum treuer ergeben als alle anderen Juden. Wir kennen sie durch den zweiten oder Pseudo-Jesaja, der ihre Situation inmitten ihrer Mitgläubigen beschrieben und ihre Gefühle, Gedanken und Wünsche zum Ausdruck gebracht hat. Sie hatten ein Gelübde der Armut und Demut getan, sie glaubten an ihre Bestimmung, die Sünden des jüdischen Volkes zu sühnen und für es zu leiden, um so seine Befreiung zu verdienen. Gern betrachteten sie sich als das Herz und das Mark der Nation, als eine Art lebendes Symbol des jüdischen Volkes. Es scheint, daß fast nur sie nach der Eroberung Babyloniens durch die Perser nach Palästina zurückgekehrt sind, und dort lebten sie weiterhin so, wie sie in Babylonien gelebt hatten. So erhielt das jüdische Palästina eine Art von Derwischen, dem frommen Leben geweihte Menschen, demütig und arm aus Prinzip und von Beruf. Ihr Leben nach dem Exil erzählen uns die Psalmen, die meistenteils ein Werk ihrer Partei sind und die man überhaupt nicht verstehen kann, wenn man sie nicht auf ihre wahren Verfasser bezieht. Diese trefflichen Leute bildeten vermutlich Vereine oder Bruderschaften, sie nannten sich die Frommen, die Gerechten, die Heiligen, die Armen, die Demütigen. Vor allem zur Zeit der syrischen Herrschaft scheinen sie zahlreich und einflußreich gewesen zu sein, aber in der hasmonäischen Epoche haben sie nicht gefehlt, ja sie haben noch im Urchristentum eine wichtige Rolle gespielt. Die Essener waren ebenfalls nicht weit davon entfernt, eine besondere Art der Frommen und der Armen darzustellen. Erst nach der Zerstörung des Tempels sind diese Bruderschaften in der großen pharisäischen Partei aufgegangen, die selbst zur nationalen Partei geworden war — oder umgekehrt: das ganze jüdische Volk ist eine Art Volk von *Zaddikim, Chasidim, Anijjim* geworden (12).

Parallel zu Loeb arbeitete Ernest Renan seine Theorie von den Anawim aus — und beide scheinen ihre Vorausveröffentlichungen gegenseitig gelesen zu haben (13). Voll faßbar wurden Renans Ansichten 1891 im 3. Band seiner *Geschichte des Volkes Israel.* Dort entwickelte er von Kapitel zu Kapitel, von Epoche zu Epoche, die Vision einer fanatischen "pietistischen" Partei, deren Anfänge — hier

(12) LOEB, *Littérature*, 146f (Die Passage stammt schon aus dem ersten Beitrag von 1889 über das Achtzehn-Gebet).

(13) E. RENAN, "Le règne d'Ezechias", *Revue des Deux-Mondes* vom 15. Juni 1890, wird von Loeb in seinem Beitrag über die Psalmen zitiert (vgl. LOEB, *Littérature*, 9, Anm. 2). Er sagt, Renan sage über die Armen absolut dasselbe wie er, nur versetze er alles schon ans Ende des 8. Jahrhunderts vor Christus — was er offenbar seltsam findet.

liegt ein Hauptgegensatz zu Loeb — schon zur Zeit Jesajas und Hiskijas zu suchen seien und die von da an zeitweise den Gang der Dinge in Juda dirigiert, zeitweise wiederum selbst nur im Untergrund existiert habe. Mit dem Wort "Arme" hätte sie sich selbst bezeichnet. In ihr eigentlich sei angelegt gewesen, daß aus Israel am Ende nicht eine bürgerliche Gesellschaft, sondern die Synagoge geworden sei([14]).

Nun ist diese "Partei" damals, als Renan schrieb, durchaus schon bekannt gewesen, nur nicht als Partei der "Armen", der "Anawim". Sie begegnet uns in der "Geschichte Israels", die Julius Wellhausen für die *Encyclopaedia Britannica* verfaßt und 1880 auch auf deutsch in einem Privatdruck veröffentlicht hatte([15]). Als der Prophet Jesaja mit seiner Botschaft nicht durchdrang, hat er nach Wellhausen

> dadurch das alte volkstümliche Wesen der Religion alteriert, daß er das eigentliche Israel in dem heiligen Reste erblickte, welcher allein unversehrt aus der Krisis hervorgehen sollte. Denn der Rest war nicht bloß Gegenstand seiner Hoffnung, sondern er bestand schon gegenwärtig in der kleinen Partei der Frommen, die er um sich gesammelt hatte([16]).

Wellhausen zog von der Parteigründung Jesajas eine durchlaufende Linie bis zur christlichen Kirche: Jesaja hat zwar

> keine ecclesiola in ecclesia, wohl aber eine ecclesia in civitate dei gestiftet. Als Haupt und Begründer der prophetischen Partei in Juda hat Jesaias unwillkürlich die ersten Schritte auf die Stiftung der Kirche hin getan([17]).

Die Leistung Renans besteht also darin, daß er die von den Psalmen her entwickelte Anawim-Theorie, die schon als Theorie von einer "Partei" existierte und schon in vorexilische Zeit zurückverlängert war, in Deckung brachte mit der "prophetischen Reformpartei", der bei Wellhausen für die Entwicklung vom natürlich-politischen Israel zur Höhe der individualistischen Religion Jesu die entscheidende Rolle zukam.

([14]) E. RENAN, *Histoire du peuple d'Israël*, Bd. III (Paris 1891) 37-50; 113-140; 148-154; 190-200; 219f; 297-299; 390-392; 479f; 508-517.

([15]) J. WELLHAUSEN, *Geschichte Israels*, Neudruck in: DERS., *Grundrisse zum Alten Testament* (Hrsg. v. R. SMEND) (TB 27; München 1965) 13-64.

([16]) EBD., 58.

([17]) EBD.

Hinzu tritt seine literarische Leistung. Er hat nicht eine isolierte Monographie über die "Anawim" geschrieben. Sein Werk ist eine Geschichte Israels. Die Anawim-Theorie wird bei ihm zu einem Hauptfarbtopf, in den der Pinsel bei dem Entwurf des Gesamtgemäldes der Geschichte Israels immer wieder eingetaucht wird. Und das ganze in glänzendem Französisch. Generationen haben es gelesen und assimiliert([18]).

Parallel zu Loeb und Renan führte in Deutschland Alfred Rahlfs die Ansätze von Graetz in einer 1887 von Paul de Lagarde angeregten, 1892 gedruckten theologischen Lizentiatsarbeit, die sich vor allem durch philologische Akribie auszeichnet, weiter([19]). Loeb und Renan waren ihm unbekannt. Er folgte Graetz insofern enger, als er eine Untersuchung zu den Psalmen vorlegte. Er ging, im Anschluß an Aufstellungen Ewalds, von einer eingegrenzten Gruppe von Psal-

([18]) Wellhausen hat sich von der Abwandlung der ihm teuren, von Jesaja gegründeten "Partei" in eine "Anawim-Partei" nicht beeindrucken lassen. 1894 erschien seine *Israelitische und jüdische Geschichte* (9. Auflage Berlin 1958; hiernach zitiert). Er kennt die *Histoire* Renans, denn er zitiert sie. Er bleibt dabei: "Auf Jesaias, der ein praktischer Mann war, ist wol die Entstehung einer prophetischen Partei in Jerusalem zurückzuführen". Sie ist der "Keim der späteren Gemeinde der Frommen". Doch dann denkt er offenbar an das, was Renan daraus gemacht hat: "nur scheint sie sich anfangs eher aus vornehmen als aus niederen Schichten rekrutiert zu haben" (alles S. 125). Unsere Psalmen können uns ja auch gar keine Auskunft über die vorexilische Zeit geben: "Sie beruhen auf der Verzweiflung Jeremias und auf der Zuversicht des großen Anonymus (= Deuterojesaja)" (S. 188). In den Psalmen werden zwar manchmal nachexilische "Konventikel der Frommen" erwähnt (S. 184). Diese "Frommen" sind die "Asidim der Psalmen", aus denen dann die Asidäer, später die Pharisäer werden (S. 282). Es gibt da einen "pietistischen, separatistischen Grundzug", "die Frommen ... waren eine Partei", wenn auch mit ständigem "Wechsel der Parteigruppierungen" (S. 199). Erst "während der Regierung des Antiochus Epiphanes schrumpften sie zusammen und befestigten sich zu einem abgeschlossenen Verein, was die Asidim der Psalmen nicht gewesen waren" (S. 282). Aber es ist geradezu auffallend, wie systematisch Wellhausen in allen diesen Zusammenhängen das Wort "arm" nicht gebraucht. Bei den Gebetserfahrungen Jeremias spricht er einmal von der "armen Seele", und dann spricht er bei Jesus von Nazaret davon, daß das Evangelium am besten verstanden würde von den "Armen im Geist, den Kindern im Gemüt" (S. 362). Das ist, wenn ich nichts übersehen habe, alles. Polemisiert hat Wellhausen in seiner *Israelitischen und jüdischen Geschichte* nirgends. Aber er muß die Anawim-Theorie Renans für glatten Unsinn gehalten haben.

([19]) A. Rahlfs, *'ānî und 'ānâw in den Psalmen* (Göttingen 1892).

men aus, deren Zusammengehörigkeit er zunächst sehr breit nachzuweisen versuchte. Als deren Hintergrund erschloß er Entwicklungen im babylonischen Exil. Die Levitentheorie von Graetz lehnte er mit ähnlichen Gründen wie Loeb ab. Die Anawim waren nach ihm eine Partei, die sich in der Gerichtssituation des babylonischen Exils bildete. Ihre Mitglieder waren der Überzeugung, der Sinn des Exils sei es, daß Israel als ganzes zu einem "Armen" werde. Der "Gottesknecht" des Deuterojesaja war eine literarische Personifikation dieser Partei[20]. Ein Zitat:

> Die Anawim = Knechte Jahwes sind eine Partei innerhalb des Volkes, aber nichts führt darauf, sie als Leviten oder überhaupt als Angehörige eines bestimmten Standes zu fassen. Die Anawim sind vielmehr die Frommen, die entschlossenen Anhänger Jahwes im Exil überhaupt. Ob diese Partei sich selbst den Namen Anawim als Parteinamen beigelegt hat, ist nicht sicher auszumachen. Möglich wäre es[21].

In dieser Gestalt wurde die Theorie vor allem in der deutschen Exegese von vielen Kommentaren und Monographien übernommen[22]. Auch in die nun bald aufkommenden gattungsgeschichtlichen Fragestellungen paßte sie sich zunächst ohne Schwierigkeiten ein[23].

(20) Vgl. vor allem EBD., 80-88.

(21) EBD., 83.

(22) An Psalmenkommentaren sind z.B. die von Duhm, Kittel (hierzu vgl. unten Anm. 36), Staerk, Gunkel und Castellino zu nennen, an Monographien vgl. z.B. G. BEER, *Individual- und Gemeindepsalmen. Ein Beitrag zur Erklärung des Psalters* (Marburg 1894) XVIcf, vor allem aber die unten zu besprechenden Schriften von A. Causse. Eine sehr gründliche Überprüfung der Theorie schrieb ROY, "Volksgemeinde" (vgl. oben Anm. 4). Seine Differenzierungen, die aber auf den Fortgang der Forschung keinen Einfluß hatten, gehen deutlich auf strukturanaloge Erfahrungen der Herrenhuter Brüdergemeine zurück. Allein hier in der gesamten Literatur wird zum Beispiel die Frage sinnvoll beantwortet, wie es denn möglich sei, daß partikuläre Dichtungen einer Gruppe in ein Tempelgesangbuch aufgenommen wurden, das doch ganz Israel dienen sollte. Zum Schlüssel aller historischen Probleme beim Übergang vom Alten zum Neuen Testament werden die "Anawim" bei W. SATTLER, "Die Anawim im Zeitalter Jesu Christi", *Festgabe für Adolf Jülicher zum 70. Geburtstag 26. Januar 1927* (Hrsg. v. R. BULTMANN u. H. v. SODEN) (Tübingen 1927) 1-15.

(23) Gunkel rechnete schon für die Zeit um 600 v. Chr. für die Psalmenproduktion in Israel mit einer teilweisen "Lösung vom Kult" und "Wendung zu einer kultfreien geistlichen Dichtung". Einzelne Gattungen wendeten sich damals auch schon "ins Eschatologische". die aus Ps 3–41 gebildete "davidi-

Rückblickend mag auffallen, daß ganz plötzlich, in wenigen Jahren und nur teilweise aufeinander aufbauend mehrere Hypothesen über eine "Armenpartei" in Israel entwickelt wurden. Vielleicht haben sich aber um das Jahr 1890 herum derartige Denkfiguren nahegelegt. In der Vereinigung der "Armen" von damals, der sozialistischen Arbeiterbewegung, wurde in jenen Jahrzehnten gerade der Streit darüber ausgetragen, ob man reine "Bewegung" bleiben oder in Gestalt einer "Partei" ins konkrete politische Kräftespiel eintreten solle. Es war eine ähnliche Situation wie in unseren Jahren in Mitteleuropa unter den "Grünen". Im Zusammenhang mit diesen Diskussionen, die damals auch außerhalb der sozialistischen Bewegung ihren Widerhall fanden, scheint mir der plötzlich so häufige Gebrauch des Wortes "Partei" erklärbar zu sein.

2. *Die "Richtung"*

Vom Wort "Partei" hat man sich dann allerdings später wieder distanziert. 1912 lehnte Wolf Wilhelm Graf Baudissin in einem wichtigen Beitrag zum Thema "Altes Testament und Arme" den Ausdruck "Partei" dezidiert ab(24). Er wollte eher von einer "Richtung" sprechen. Aus ihr sei erst in der Makkabäerzeit eine wirkliche "Partei" hervorgegangen, nämlich die der Chasidim. Er schreibt:

> Ich möchte aus dem Gebrauch von *àni* und *ànaw* in den Psalmen nicht geradezu, wie es von anderen geschehen ist, die Folgerung ziehen, daß es unter den nachexilischen Juden eine Partei der Anawim oder Anijjim gab. Statt von einer Partei läßt sich eher von einer Richtung derer, die sich so bezeichneten, reden. Aber aus diesen Kreisen sind nachmals die Chasidim, die 'Frommen' hervorgegangen, die wirklich als eine bestimmte Partei anderen Richtungen im Volke gegenübertra-

---

sche" Psaltervorstufe war schon als "Andachts- und Hausbuch für den frommen Laien" gedacht: so Hermann GUNKEL, zu Ende geführt von J. BEGRICH, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels* (HK ErgBd; Göttingen 1933) 432 und 452. Unter diesen Voraussetzungen können sich dann Gegensätze von "Gruppen" spiegeln, die sowohl "sozial" als auch "religiös" sind (ebd., 209). Diese Sicht geriet erst von Mowinckel an in Schwierigkeiten, als in der Gattungsforschung nur noch kultische Haftpunkte zugelassen wurden.

(24) W. W. GRAF BAUDISSIN, "Die alttestamentliche Religion und die Armen", *PrJ* 149 (1912) 193-231.

ten. Der Art, wie die Anijjim sich unter die Hand Gottes demütigten, entspricht es, daß sie ihn allein machen ließen, nicht eingreifen wollten in das Tun Gottes und deshalb die Errettung aus eigener Kraft nicht zu erstreben wagten. Nach dieser Regel haben sich die Chasidim der makkabäischen Periode verhalten([25]).

Eher noch zurückhaltender als Graf Baudissin ist einige Jahre später Max Weber in seinen Aufsätzen über das antike Judentum([26]). Er grenzt die Anawim-Bewegung auf den Vorabend der makkabäischen Erhebung ein. Seine fragmentarisch gebliebenen Ausführungen sind in diesem Zusammenhang deshalb beachtenswert, weil er soziologisch härter zugreift als die anderen Autoren — ob mit Erfolg, ist allerdings eine andere, schwer zu entscheidende Frage.

Denn Weber ist nicht mehr dazu gekommen, seine Darstellung des antiken Judentums durch "die Analyse der Psalmen" zu "ergänzen", wie er nach dem Vorwort von Marianne Weber zur posthumen Buchausgabe seiner Aufsätze (1921) vorgesehen hatte. Die letzten Sätze des vierhundertseitigen Torsos bilden anscheinend gerade noch die Überleitung zu diesem geplanten Teil. Aus ihnen wird deutlich, daß er, wenn auch erst in der griechischen Zeit, dann doch mit den "Anawim" als einer abhebbaren Gruppe rechnete. Ihre "religiöse Stimmung" komme am deutlichsten im Psalter zum Ausdruck. Er identifiziert sie mit dem "städtischen Demos von Ackerbürgern, Handwerkern, Händlern", der in "schroffem Gegensatz" zu den "begüterten stadt- und landsässigen Geschlechtern, weltlichen sowohl wie priesterlichen" stand. Jetzt, in der Entwicklung auf die makkabäische Zeit hin, hätten sie aufgehört, "Objekt der Karität" zu sein. Sie wurden zu Subjekten der jüdischen Geschichte. Aber das ist etwas Neues, und die Armutsaussagen bei Deuterojesaja, die Weber kurz vorher ausführlich zu deuten versucht hat([27]), sieht er offenbar gar nicht in diesem Zusammenhang. Sie beziehen sich auf das ganze Israel, und zwar das der Exilszeit. Ihr Sinn ist "die Verklärung der Pariavolkslage und des geduldigen Ausharrens in ihr".

([25]) EBD., 219f.

([26]) 1917-1919 in: *Archiv für Sozialwissenschaft*. Später als Buch: M. WEBER, "Das antike Judentum", *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band III* (Tübingen 1921) 1-400. Wahrscheinlich hat sich Weber einfach an Wellhausen gehalten, der für ihn der Historiker Israels schlechthin war. Zu Webers Beziehung zu Wellhausen vgl. J. A. HOLSTEIN, "Max Weber and Biblical Scholarship", *HUCA* 46 (1975) 159-179, hier: 164f.

([27]) EBD., 384-395.

> Die Pariavolkslage als solche und ihr gehorsames Erdulden wird dadurch zur höchsten Staffel der religiösen Würde und Ehre vor Gott erhoben, daß sie den Sinn einer welthistorischen Mission empfängt (28).

Antonin Causse, der andere große Soziologe Israels aus jenen Jahren, greift in der Geschichte der Armenbewegung dagegen wieder weit hinter das Exil zurück. Causse kannte Webers Aufsätze bei der Abfassung seines Buches über die Armen Israels, das 1922 erschien (29), noch nicht (30). Was die Loslösung von der Idee einer Partei angeht, können wir ihn als Weiterführer der Ansätze von Graf Baudissin betrachten. Sein großer innerfranzösischer Gesprächspartner aber ist Renan. Bei ihm knüpft er an, ihm widerspricht er aber zugleich, vor allem bei der Identifizierung der Träger der Bewegung. Die Idee der "Richtung" wandelt er nochmals ab, er nähert sich schon der Idee einer "Armenspiritualität".

Causse rechnet mit einer Armenbewegung, deren Wurzeln schon in den nomadischen Anfängen Israels gründeten. Israel stand von Anfang an im Gegensatz zur kanaanäischen Kultur. Als es sich dann im Zusammenhang mit der Staatenbildung doch an sie anpaßte, erwachte sofort auch der konservative Widerstand, wenn er für uns auch erst bei den Propheten, den Rekabitern, den Naziräern und schließlich in der deuteronomischen Gesetzgebung greifbar wird. Das breiteste Zeugnis der bleibenden Macht der Anfänge aber ist der Psalter, der die Spiritualität der persischen Epoche spiegelt. Hier formuliert Causse bisweilen fast schon so, als spräche ein späterer Theologe der Befreiung:

> Der Psalter ist das Werk des Volkes, er ist geschrieben worden von 'den Armen' und für 'die Armen'.

Diese Armen

> haben wirklich gelebt, dort in den Landstrichen des alten Palästinas, im Dorf ohne Namen, im Dorf am Hügelhang, in der Talmulde. Dort haben sie gelitten, gebetet, gehofft. Sie waren Bauern, Arbeiter und Hirten, wie ihre Väter. Tagsüber haben sie sich abgemüht, den felsigen

(28) EBD., 392.

(29) A. CAUSSE, *Les "pauvres" d'Israël (Prophètes, psalmistes, messianistes)* (EHPhR 3; Straßburg–Paris 1922).

(30) Zur Unabhängigkeit von Causse gegenüber Weber vgl. S. T. KIMBROUGH, "A non-Weberian Sociological Approach to Israelite Religion", *JNES* 31 (1972) 195-202.

> Boden unter der sengenden Sonne bebaut; am Abend sind sie in ihr Haus zurückgekehrt, und unter dem nächtlichen Himmel des Orients haben sie der Klage ihrer Seele freien Lauf gelassen, haben zu Gott um Hilfe geschrien...
> Ebenso wie in der prophetischen Verkündigung vernehmen wir hier den Protest des Armen, das schmerzensreiche Stöhnen des Sklaven, den Ruf zu Jahwe aus dem Munde derer, die gegen den gesellschaftlichen Egoismus revoltieren([31]).

Die weitere Darstellung führt dann leider in eine ganz andere geistige Welt als die, die heute die Theologie der Befreiung kennzeichnet. Letztlich spricht in den Psalmen der Armen für Causse ein Geist, der etwas von "Sekte" an sich hat. Er stammt aus dem geduldig getragenen Leid. Er führt zu einer Religion der Demut. Sie ist geprägt von Liebe zur Einfachheit, von stillem Dulden, von Freude am Kult in Jerusalem, von der Treue zum Gesetz, von der eschatologischen Hoffnung auf Gottes kommendes Handeln, das allein dann endlich alles in der Welt ändern wird. In dieser Spiritualität erstrahlt schon die "Morgenröte des Evangeliums" am Horizont. Bei Israels "Armen"

> beginnt die mystische Erfahrung: Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott!([32])

Das sind Formeln aus Adolf von Harnacks epochemachenden Vorlesungen des Jahres 1900 über das "Wesen des Christentums"([33]), und es ist schon erstaunlich zu sehen, wie gerade einem Soziologen da, wo er den Begriff der "Partei" nicht mehr festhält, die "Armen" schließlich zu Vertretern einer ganz und gar individualistischen "Mystik" gerinnen([34]).

([31]) CAUSSE, *Les "pauvres"*, 81f.

([32]) EBD., 135.

([33]) A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums. 19 Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 gehalten an der Universität Berlin* (Leipzig 1900). Natürlich stammt die zitierte Formulierung von Augustinus. Aber alles spricht dafür, daß Causse sie von Harnack her im Ohr hatte.

([34]) Das Buch von Causse ist sofort nach Erscheinen von seinem Freund Adolphe LODS enthusiastisch vorgestellt worden: "Les 'Pauvres' d'Israël d'après un ouvrage récent", *RHRR* 85 (1922) 190-201. Doch möchte Lods die von Causse aufgezeigte Vorstellungswelt der "Armen" noch viel stärker als Causse im Sinne einer Entwicklung hin auf eine immer mehr vergeistigte Liebe zur religiösen Armut begreifen.

15 Jahre später hat Causse diese Sicht in seinem Werk über die Soziologie Israels gegen die Bestreitung durch die norwegische Schule, von der sofort zu handeln sein wird, aufrechterhalten, von einigen kleinen Konzessionen abgesehen (35). Die "Armen" bleiben für ihn der eigentliche Schlüssel für das Phänomen "Israel", und zwar von den Anfängen an. Manche Formulierungen von Renan werden wiederbelebt. Mehrfach spricht er von Israels "Pietisten". Diese bildeten gern kleine "Konventikel". Damit werden natürlich bestimmte Analogien aus der christlichen Frömmigkeitsgeschichte der Neuzeit in Erinnerung gerufen.

Für den deutschen Sprachraum dürfte zu Beginn der dreißiger Jahre die Position von Rudolph Kittel typisch gewesen sein. Auch er kannte im 1929 erschienenen 3. Band seiner "Geschichte des Volkes Israel" die Gegenposition Mowinckels schon und hielt gegen sie die alte Theorie von der Armenbewegung aufrecht. Doch stand sie bei ihm keineswegs so im Zentrum der Geschichte Israels wie bei Causse. Die Armenfrömmigkeit setzte, anders als bei Causse, bei Kittel erst mit dem Exil ein. Rahlfs klingt an. In der exilischen Notsituation verstand sich das ganze Volk als "arm". Nachher kam es zu einer Scheidung. Zur Zeit der griechischen Vorherrschaft bezeichneten sich nur noch die gesellschaftlich abhebbaren Altgläubigen als die "Armen". Wir müssen sie nach Kittel vor allem in den unteren Schichten der Bevölkerung suchen (36).

3. Die "Spiritualität"

Die Konzeption von Causse hatte in Frankreich offenbar das Bewußtsein der Bibelwissenschaftler geprägt. Am Institut Catholique

(35) A. CAUSSE, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse. Le problème sociologique de la religion d'Israël* (Paris 1937) 243-258.

(36) R. KITTEL, *Geschichte des Volkes Israel. 3. Band: Die Zeit der Wegführung nach Babel und die Aufrichtung der neuen Gemeinde, 2. Hälfte* (Stuttgart 1929) 702-704. Kittel hatte seine Auffassung schon viel früher in zwei Exkursen seines Psalmenkommentars entwickelt: DERS., *Die Psalmen* (KAT; Leipzig 1914) 237-239 ("Die Richtung der Frommen und der Gottlosen") und 314-318 ("Die Armen und Elenden im Psalter"). Durch die betonte Benutzung des Wortes "Richtung" schloß er sich dabei an die kurz vorher erschienene Arbeit von Graf Baudissin an.

von Paris wurde sie jedenfalls nach dem zweiten Weltkrieg von André Robert in seinen Psalmenvorlesungen getreu vorgetragen. Er rechnete, ganz auf der Linie von Causse, mit einer im Lauf der Jahrhunderte immer stärker werdenden Spiritualisierung des Armutsbegriffs. Robert prägte, ohne selbst ein neues Werk über den Sachverhalt zu veröffentlichen(37), mit seinen Anschauungen viele katholische Theologen aus allen Erdteilen, darunter wohl auch Albert Gelin.

Dessen 1953 erstmalig erschienenes Buch *Les pauvres de Yahvé*(38) wurde in viele Sprachen übersetzt und hatte in der ganzen katholischen Welt einen weitreichenden Einfluß. Für Gelin liegen die Anfänge der Armenbewegung beim Propheten Zefanja, also in der Joschija-Zeit, kurz vor dem babylonischen Exil. Das ist abermals eine neue Variante, aber sie hat wenigstens eine saubere Textbasis. Für Gelin ist der Begriff der Armut allerdings schon bei Zefanja ganz spirituell zu nehmen(39). Der Begriff meint die Liebe zur demütigen und kleinen Existenz in der Stille, die Bereitschaft zum Leiden um Gottes willen und die von eschatologischer Erwartung eingefärbte Freude am Tempel und seinem Kult.

In diesem Buch erhielt die vorkonziliare katholische Armutsspiritualität gewissermaßen ihre biblische Legitimation. Hier begegnet schon die Formulierung "Kirche der Armen", sogar in Kapitelüberschriften(40). Diese Spiritualität hatte in Frankreich schon alte Wurzeln, war aber dann in genauerem Sinne während des 2. Weltkrieges und in den Jahren darnach in den Kreisen emporgeblüht, denen deutlich geworden war, daß "Frankreich Missionsland" ist. Sie hat

(37) GELIN, *Les pauvres* (unten Anm. 38), 158, und VAN DEN BERGHE, "*'ani* et *'anaw*" (oben Anm. 4), 281, Anm. 29, erwähnen beide eine vervielfältigte Vorlesungsnachschrift aus dem Jahre 1951: A. ROBERT, *Les Psaumes. La physionomie de l'âme juive d'après les Psaumes* (Paris o.J.), und darin besonders das Kapitel "Les pauvres d'Israël et leurs ennemis" (38-68).

(38) A. GELIN, *Les pauvres de Yahvé* (TeDi 14; Paris 1953). Ich zitiere nach der 2. Auflage, aus dem gleichen Jahr.

(39) Gelin stützt sich hierin auf K. THIEME, *Die christliche Demut. I. Hälfte: Wortgeschichte und die Demut bei Jesus* (Gießen 1906) 14-43. Er kritisiert an Causse: "(il) ne fait pas assez pénétrer l'âme des *anawim*" (*Les pauvres*, 157).

(40) GELIN, *Les pauvres*, Kapitel 2 (Zefanja) und Kapitel 4 (Frühjudentum); im Text öfter. Vermutlich hat nicht erst Gelin den Ausdruck eingeführt, doch bin ich dem nicht weiter nachgegangen.

sich von Frankreich aus weit ausgebreitet, gerade auch in die Dritte Welt hinein([41]).

([41]) Das hier entstandene spirituelle Klima, zu dem später der Einfluß des 2. Vatikanischen Konzils hinzutritt, hat zweifellos auch dazu geführt, daß sich Titel über Armut und Altes Testament (bzw. Bibel) von den fünfziger Jahren ab in sehr viel größerer Zahl als früher finden, und zwar nicht nur im katholischen Bereich. Vgl. z.B. VAN LEEUWEN, *Sens social en Israël,* 117-152; M. VANSTEENKISTE, "L'ʿâni' et l'ʿânaw' dans l'Ancien Testament", *DT(P)* 59 (1956) 3-19; A. GONZÁLEZ, "Los 'pobres' heredan", *CultB* 15/160 (1958) 162-177; J. HEUSCHEN, "De armen van Jahweh in het O. T.", *Getuigenis* 3 (1959) 245-252; E. MARTIN, *El clamor de los Pobres* (Madrid 1959); D. FLUSSER, "Blessed are the Poor in Spirit...", *IEJ* 10 (1960) 1-13; J. DUPONT, "Les pauvres en esprit", *A la rencontre de Dieu: Mémorial Albert Gelin* (BFCTL 8; Le Puy 1961) 265-272; J. G. GOURBILLON, *Der Gott der Armen im Alten und Neuen Testament* (WB 13; Düsseldorf 1961); J. SCHILDENBERGER, "Moses als Idealgestalt eines Armen Jahwes", *A la rencontre de Dieu: Mémorial Albert Gelin* (BFCTL 8; Le Puy 1961) 71-84; VAN DEN BERGHE, "*ʿani* und *ʿanaw*" (vgl. oben Anm. 4); H.-J. DEGENHARDT, *Lukas, Evangelist der Armen* (Stuttgart 1965); L. E. KECK, "The Poor among the Saints in the New Testament", *ZNW* 56 (1965) 100-129; R. MARTIN-ACHARD, "Yahwé et les ʿanāwīm", *ThZ* 21 (1965) 349-357; O. BÄCHLI, "Die Erwählung des Geringen im Alten Testament", *ThZ* 22 (1966) 385-395; L. E. KECK, "The Poor among the Saints in Jewish Christianity and Qumran", *ZNW* 57 (1966) 54-78; J. M. LIAÑO, "Los pobres en el antiguo Testamento", *EstB* 25 (1966) 117-167; H. M. MUÑOZ ALBACETE, *Tipos de pobre en el Antiguo Testamento* (Madrid 1966); F. VATTIONI, *Beatitudini - povertà - ricchezza* (Mailand 1966); Yang-Mo (Paul) JENG, *Die Adressaten der Heilsbotschaft Jesu: Die Worte über die Armen, Verlorenen, Unmündigen, Mühselig-Beladenen und Kleinen-Kleinsten in der synoptischen Überlieferung* (Diss. Würzburg, 1970); J. DUPONT, "Les pauvres et la pauvreté dans les évangiles et les actes", *La pauvreté évangélique* (Lire la Bible 27; Paris 1971) 37-64; A. GEORGE u. a., *La pauvreté évangélique* (Paris 1971); G. GHIBERTI, "La povertà alla luce della Rivelazione", *La povertà* (Hrsg. v. M. PELLEGRINO) (Maestri della Fede, 39; Turin 1971) 28-46; J. JOCZ, "God's 'Poor' People", *Judaica* 28 (1972) 7-29; E. BIANCHI, "Povertà e ricchezza nella Bibbia", *Servitium* 25/26 (1972) 277-309; R. D. PATTERSON, "The Widow, the Orphan and the Poor in the Old Testament and the Extrabiblical Literature", *BS* 130 (1973) 223-234; J. DUPONT, "La povertà religiosa alla luce della scrittura", *La povertà religiosa: Studi a cura dell'Istituto di teologia della Vita Religiosa 'Claretianum'* (Rom 1975) 7-15; M. SCHWANTES, *Das Recht der Armen* (BBET 4; Frankfurt 1977); J. BECKER, "Jesu Frohbotschaft und Freudenmahl für die Armen", *BiKi* 33 (1978) 43-47; J. DUPONT, "Jésus annonce la bonne nouvelle aux pauvres", *Evangelizare pauperibus* (Hrsg. v. G. CANFORA) (Brescia 1978) 127-189; C. ESCUDERO FREIRE, *Devolver el Evangelio a los pobres: A propósito de Lc 1-2* (Biblioteca EstB 19; Salamanca 1978); S. RAYAN, "Jesus and the Poor

Sie klang durch, wenn Johannes XXIII. zu Beginn des 2. Vatikanischen Konzils von der "Kirche der Armen" sprach, und sie wurde dann für das Konzil in dem Augenblick wichtig, als man die Konstitution "Gaudium et spes" auszuarbeiten begann und viele Bischöfe plötzlich ihre goldenen Brustkreuze gegen hölzerne vertauschten. Damals gingen in Rom Texte von Hand zu Hand wie etwa der folgende:

> Israel ist als Entwurf der Kirche von Gott als das Volk der Armen gewollt. Ein kleines Volk unter den riesigen Reichen, ohne große Kultur, ohne große wirtschaftliche und militärische Macht, ist Israel gerade deshalb das Sakrament Gottes unter den Völkern, die in der Erwartung des vollkommenen Sakramentes, des Gesalbten, des Messias, Jesu von Nazareth leben. Wenn Israel in die Gefahr gerät, sich durch die Berührung mit den Großen zu verunreinigen, so führt Gott es in die Wüste, und dort, in der Armut, spricht die Braut "zu seinem Herzen" wie seine erste Kirche, die Kirche der Wüste. Als Israel König spielt, läßt Gott es zu, daß es deportiert und in die Sklaverei geführt wird, und da, im Elend, singt Israel die Lieder, in denen es sich unter den Zügen

---

in the Fourth Gospel", *Biblebhashyam* 4 (1978) 213-228; G. M. SOARES PRABHU, "Good News to the Poor: The Social Implications of the Message of Jesus", *Biblebhashyam* 4 (1978) 193-212; M. VELLANICKAL, "Rich and Poor in the Epistle of James", *Biblebhashyam* 4 (1978) 242-252; BIANCHI, "Das Alte Testament und die Nichtgewürdigten der Gesellschaft", *Conc(D)* 15 (1979) 624-629; C. BOERMA, *Rich Man, Poor Man – and the Bible* (London 1979); V. CASAS GARCÍA, "Jesús de Nazaret, pobre al servicio de los pobres", *BFe* 5 (1979) 133-147; J. EBACH, "Arme und Armut im Alten Testament: Zum Umgang mit alttestamentlichen Aussagen", *ZMiss* 5 (1979) 143ff; E. GALLEGO, "'Vosotros, los pobres': La pobreza en la experiencia politico-religiosa de Israel", *BFe* 5 (1979) 117-132; S. LIEBSCHNER, "Die Armen im Evangelium", *ZMiss* 5 (1979) 136-142; G. CASALIS, "Das Evangelium der Armen", *Traditionen der Befreiung: Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, I* (Hrsg. v. W. SCHOTTROFF und W. STEGEMANN) (München–Gelnhausen 1980) 145-161; E. H. GARCÍA, "Los pobres y la palabra de Dios en el Antiguo Testamento", *Burgense* 21 (1980) 329-357; D. L. MEALAND, *Poverty and Expectation in the Gospels* (London 1980); E. H. GARCÍA, "Los pobres y la palabra de Dios en el Nuevo Testamento", *Burgense* 22 (1981) 9-43; E. LOHSE, "Das Evangelium für die Armen", *ZNW* 72 (1981) 51-64; J. PONS, *L'oppression dans l'Ancien Testament* (Paris 1981); W. STEGEMANN, *Das Evangelium und die Armen: Über den Ursprung der Theologie der Armen im Neuen Testament* (KT 62; München 1981); D. P. SECCOMBE, *Possessions and the Poor* (StNTU, B 6; Linz 1982). Ich habe die zahlreichen und teilweise sehr guten Beiträge in Wörterbüchern und anderen Nachschlagewerken aus diesem Zeitraum nicht mitaufgeführt.

des Knechtes Jahwes beschreibt, des leidenden Knechtes, der dem Messias gleichgesetzt wird, dem von Geiste Gesalbten, der den Armen das Evangelium verkünden soll (Is 61). Ein Wort faßt die Gefahren des Reichtums für Israel zusammen; 'Israel ist fett und dick geworden und hat seinen Gott verlassen'. Das war bereits in der Geschichte mit dem Goldenen Kalb der Fall. Karl Marx schreckt nicht davor zurück, zu schreiben: 'Das Geld ist der eifersüchtige Gott Israels', der falsche Gott, der die göttliche Rache heraufbeschwört, das heißt, den Untergang des Volkes ohne Gott. Das ist auch die Ursache für die Drohreden der Propheten gegen die Reichen und den Reichtum (Is 3,14; Am 2,6-7), Drohreden, die keineswegs nur moralisierend sind, denn sie zielen darauf hin, das Geheimnis der Erwählung des Volkes der Armen Jahwes, seines Knechtes, zu retten. Die Erwählung Israels als des Knechtes Jahwes ist an diesen Geheimnis der Armen Jahwes als des Knechtes Jahwes gebunden, da beide den Knecht Jesus vorbilden und vorbereiten. Israel mußte das Volk der Armen Jahwes sein, damit es dem Messias gleichförmig werde, wie die Kirche Jesus gleichförmig werden muß (42).

In diesem Text ist jetzt das gesamte Alte Testament in das Licht der Anawim-Frömmigkeit getaucht. In dem Text und seinem größeren Zusammenhang verbindet sich die Erwartung, durch das Konzil könne die Kirche ihre Verbindung mit den Reichen aufgeben und zu einer Kirche der Armen werden, wie selbstverständlich mit Zitaten aus Karl Marx und Hinweisen auf die Soziallehre der Päpste, von frühen Enzykliken bis hin zu «Mater et magistra".

(42) P. Gauthier, *Les pauvres, Jésus et l'église* (Paris 1963; deutsch: *Die Armen, Jesus und die Kirche* [Graz 1964]) 96f (deutsche Ausgabe). Der Text stammt aus dem 2. Kapitel des Buches. Es ist ähnlich überschrieben wie im Urtext das ganze Buch: "Jesus, die Kirche und die Armen". Es ist identisch mit einem Text, der 1962 von den "Bruderschaften der Gefährten und Gefährtinnen Jesu des Zimmermanns" in Nazaret als Botschaft an die Konzilsväter in Rom verfaßt wurde und dort bei den Versammlungen der Gruppe der sogenannten "Katakombenbischöfe", die vor allem die Bewegung zu "Gaudium et spes" hin in Gang gebracht hat, eine Rolle spielte. In dem Buch des Arbeiterpriesters Gauthier begegnet man Namen wie Gerlier, Lercaro und Helder Camara. Es gab während des Konzils sogar eine monatliche Dokumentation zum Thema Armut, die M. Gérard aus Lüttich herausbrachte: *Service des pauvres*, später *Espérance des pauvres*. Überblick über das Thema "Armut" auf dem Konzil: A. (Mechtild) Böckmann, *Die Armut in der innerkirchlichen Diskussion heute. Ein Beitrag zu einem Neuverständnis der Ordensarmut* (Münsterschwarzacher Studien 26; Münsterschwarzach 1973) 7-22. Nach dieser Darstellung sind im Zusammenhang "Armut" die Exegeten auf dem Konzil nicht besonders hervorgetreten, speziell nicht die Alttestamentler.

Und damit, scheint mir, ist hier gewissermaßen angelegt, daß die allmähliche Verwandlung der Anawim-Theorien von Stichwort "Partei" über das Stichwort "Richtung" zum Stichwort "Spiritualität" bei ihrer Übertragung in die Praxis wieder in ihre Anfänge zurückkippen konnte.

Nach der Heimkehr vom Konzil entschieden sich die Bischöfe Lateinamerikas zur "Option für die Armen". Die "Theologie der Befreiung" ist nichts als die Reflexion dessen, was da kirchlich und gesellschaftlich in Gang kam. Der Prozeß ebenso wie seine theologische Spiegelung verlaufen vielschichtig und spannungsreich. Sahen die ersten Entwürfe der Befreiungstheologen vor allem die theologische Legitimierung des gewerkschaftlichen und politischen Kampfes der Armen um ihr Recht in einer sie ausbeutenden Gesellschaft als ihre Aufgabe an (also eher "Partei" und "Bewegung"), so ist inzwischen, vor allem vermutlich durch die aufblühende Basisgemeindenbewegung, doch auch wieder ganz anders die "Spiritualität" einer sich aus Armen und von den Armen her neu vitalisierenden Kirche in den Vordergrund der Aufmerksamkeit gerückt. Auf jeden Fall ist hier etwas, was die Bibelwissenschaftler vor einem Jahrhundert zu beschreiben begannen, auf eine unglaubliche Weise lebendig und geschichtsmächtig geworden.

4. Ein Irrweg?

In der Zwischenzeit waren allerdings schon seit langem Zweifel dieser oder jener Art an der Existenz einer Armenpartei, Armenbewegung, Armenspiritualität geäußert worden.

Sehr früh schon kam es zu einer Diskussion in Skandinavien, wo Sigmund Mowinckel 1921 in seinen "Psalmenstudien" die Gegner der Psalmenbeter als Zauberer und die "Armen" als die aktuellen Opfer der Manipulationen derselben identifizierte. Höchstens in nachexilischer spiritualisierter Umdeutung könnte sich nach Mowinckel der Sinn der Aussagen in Einzelfällen verschoben haben(43).

Sein Schüler Harris Birkeland ging die Frage der Armen im Psalter im Sinne seines Lehrers ein Jahrzehnt später von neuem an.

(43) S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien*, I (Kristiania 1921) 113-117; II (ebd., 1922) 58-65.

In einem ersten Werk(44), das durch seine sehr gründlichen Einzelanalysen bleibenden Wert bewahrt, glaubte er bestätigen zu können, daß es sich in den Armenaussagen des Psalters stets am aktuelle Armut und augenblickliches Leiden handelt. Daher könne keinerlei Parteibezeichnung oder spezielle Spiritualität vorliegen. Allerdings machte Birkeland schon in den "Nachträgen und Berichtigungen" dieser Untersuchung, noch mehr aber in einer zweiten, noch im gleichen Jahre 1933 folgenden(45), eine Reihe von Einschränkungen und gab zu, daß es sich an manchen Stellen doch um ständig Arme und Leidende handeln könne, ja daß sogar eine Klassenbezeichnung nicht ausschließbar sei.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kam in kritischer Auseinandersetzung mit der ursprünglichen These Birkelands schließlich auch der Norweger P. A. Munch(46).

Diese zunächst rein skandinavische Diskussion hatte auf jeden Fall die Wirkung, daß man zumindest außerhalb Frankreichs sehr viel vorsichtiger mit der Äußerung von Theorien über eine Armenpartei und eine Armenbewegung wurde. Mowinckels Thesen hatten sich zwar auch nicht halten lassen. Aber die Texte waren doch viel widerständiger gegen schnelle Hypothesenbildung, als man vorher gemeint hatte.

Typisch für die neuentstandene Vorsicht ist vielleicht eine Untersuchung von Arnulf Kuschke aus dem Jahre 1939, die auch die Weisheitsliteratur einbezog. Kuschke stellte in den beiden Textkorpora zwei einander entgegengesetzte Grundeinstellungen zum Phänomen der Armut fest, die man allerhöchstens als charakteristisch für zwei verschiedene soziale Milieus bezeichnen könne, mehr aber nicht(47). Aus seiner Zusammenfassung:

(44) H. Birkeland, *ʿānî und ʿānāw in den Psalmen* (SNVAO 2; Oslo 1933).

(45) H. Birkeland, *Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur* (Oslo 1933).

(46) P. A. Munch, "Einige Bemerkungen zu den *ʿnjjm* und den *ršʿjm* in den Psalmen", *MO* 30 (1936) 13-26. Vom gleichen Autor gibt es eine sorgfältig differenzierende Untersuchung zu drei Psalmen: "Das Problem des Reichtums in den Psalmen 37, 49, 73", *ZAW* 55 (1937) 36-46.

(47) A. Kuschke, "Arm und reich im Alten Testament mit besonderer Berücksichtigung der nachexilischen Zeit", *ZAW* 57 (1939) 31-57. — Auf der Linie von Kuschke hält sich später z.B. H.-J. Kraus, *Theologie der Psalmen* (BKAT 15,3; Neukirchen-Vluyn 1979), in dem Abschnitt "Die Armen" (188-193).

> Wieweit nun die Gesamtheit der *'anijjīm* im weiteren Sinne, die jüdischen Fromen, *'ānī* im spezifischen sozialen Sinne waren, läßt sich kaum noch ausmachen. Auf jeden Fall haben wir es nicht mit einer 'Partei der gottlosen Reichen' und einer 'Partei der frommen Armen' zu tun, die sich gegenseitig Klassenkämpfe geliefert hätten (48).

Speziell mit Causse setzte sich dann 1950 sehr gründlich Jan van der Ploeg auseinander (49). Der Beitrag ist wohl nicht ganz *sine ira et studio* geschrieben. Es ging van der Ploeg offenbar nicht nur um Causse, sondern zugleich um alles, was sich damals an Spiritualität der "armen Kirche" vom französischen Raum aus verbreitete und sich dabei auf "wissenschaftliche" Ergebnisse berief. Aus seiner Zusammenfassung:

> Es gab, vor wie nach dem Exil, eine gewisse Anzahl von armen Leuten. Nirgends wird deutlich, daß die Armen auf besondere Weise fromm oder religiös gewesen wären. Sie hatten auch keine ihnen eigenen religiösen Ideen. Eher ist, wie bis in unsere Tage überall auf der Welt, das Gegenteil der Fall gewesen (50).

Sein Schlußsatz lautet:

> Il est exclu que dans l'Ancien Testament la pauvreté a été considéré comme un idéal religieux.

Dieses äußerst skeptische Urteil ist in Fachpublikationen begraben, während die durch Renan, Causse und Gelin vermittelten Vorstellungen, wie man sieht, in ganzen Subkontinenten das Bewußtsein bestimmen. Van der Ploeg ist bisher nicht auf wissenschaftlich ernst zu nehmende Weise widerlegt worden. Gelin hat sich mit einer kleinen abfälligen Bemerkung in seinem Literaturverzeichnis begnügt.

Natürlich ist van der Ploegs Urteil nur durchhaltbar, wenn die Beobachtungen, die jahrzehntelang zur Annahme einer Armenpartei, einer Armenbewegung oder zumindest einer besonderen Armenfrömmigkeit geführt haben, auf andere Weise hinreichend erklärt werden können. Van der Ploeg hat nur üblich gewordene Auffassungen falsifizieren, aber keine neue Hypothese entwickeln wollen. So hat er vielleicht doch noch nicht das letzte Wort gesprochen.

(48) EBD., 57.

(49) J. VAN DER PLOEG, "Les pauvres d'Israël et leur pieté", *OTS* 7 (1950) 236-270. — Seine Ergebnisse wurden kurz darauf durch H. A. BRONGERS auf den in den Psalmen zum gleichen Wortfeld gehörenden Begriff *ḥāsîd* ausgedehnt: "De chasidim in het boek der Psalmen", *NedThT* 8 (1954) 279-297.

(50) EBD., 270 (meine Übersetzung).

Daß es im Endeffekt in Israel mit den Armen überhaupt nicht anders gewesen sei als wie bis in unsere Tage sonst überall auf der Welt, bleibt wohl doch ein etwas zu schneller Analogieschluß. Warum war denn bei den Bibelwissenschaftlern so lange Zeit hindurch immer wieder das Bedürfnis da, Theorien über die Armen in Israel auszuarbeiten? Offenbar gaben die Texte der biblischen Schriften dazu doch einen Anstoß.

5. Das weiterbestehende Problem

Ich kann am Ende dieses forschungsgeschichtlichen Überblicks auf das weiterbestehende Problem nur einfach aufmerksam machen. Es wäre aber wünschenswert, daß es neu angegangen würde.

Die Armenaussagen stehen vor allem in den "Klageliedern". Bei deren Untersuchung hat sich in den letzten Jahren das Interesse auf Fragen der allerursprünglichsten institutionellen Verankerung der Gattungen konzentriert. Man erschließt etwa bestimmte Institutionen (Asylie, Gottesgericht, Restitutionsfeiern nach der Genesung)([51]) oder ordnet bestimmte Psalmengruppen der Familienfrömmigkeit (im Gegensatz zum offiziellen Hochkult) zu([52]).

Es ist theoretisch denkbar, daß Armenaussagen schon in solchen Ursprungsbereichen der Gattungen ihren Ort hatten. Damit rechnet für die Krankenpsalmen in plausibler Weise z.B. Erhard S. Gerstenberger([53]). In diesem Fall wäre es allerdings beim Beten des betreffenden Psalms um konkrete Not und konkrete Unterdrückung gegangen, und jede Vorstellung von einer "Partei" oder "Richtung" hätte noch ferngelegen. Armenaussagen fehlen ganz in der von Walter Beyerlin für die von ihm erschlossene Institution des Gottesgerichts vindizierten Psalmengruppe (Ps 3; 4; 5; 7; 11; 17; 23; 26; 27; 57;

([51]) Vgl. L. DELEKAT, *Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum. Eine Untersuchung zu den privaten Feindpsalmen* (Leiden 1967); W. BEYERLIN, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht* (FRLANT 99; Göttingen 1970); K. SEYBOLD, *Das Gebet des Kranken im Alten Testament* (BWANT 99; Stuttgart 1973).

([52]) E. S. GERSTENBERGER, *Der bittende Mensch. Bittritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament* (WMANT 51; Neukirchen-Vluyn 1980); R. ALBERTZ, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon* (CTM 9; Stuttgart 1978).

([53]) GERSTENBERGER, *Mensch*, 140.

63)([54]). Im ganzen wird man die Häufung der Armenaussagen im Psalter von dieser im übrigen höchst hypothetischen Stufe der Psalter-Vorgeschichte her kaum voll begründen können.

Man muß deshalb wohl wieder von neuem nach so etwas wie einem zweiten "Sitz im Leben" der ursprünglichen Psalmengattungen fragen, vermutlich einem allein nachexilischen. Handelt es sich dabei um private, individuelle und persönliche Frömmigkeit, wie noch Gunkel annahm? Oder beten hier die lokalen Kultgemeinden auf dem Land, wo keine reichen Leute zu finden sind, in den ersten "Synagogen"([55])? Oder gibt es noch andere Denkmöglichkeiten([56])? Jedenfalls dürften frühestens in solchen Zusammenhängen die Armenaussagen gehäuft aufgetreten und bedeutsam geworden sein.

In jedem dieser denkbaren Fälle wäre dann erst noch zu klären, ob die Armenaussagen doch im Grunde stets nur eine aktuelle Not im Auge haben, ob sie eine bestimmte Gruppe in Israel meinen, der eine andere Gruppe unterscheidbar und kämpferisch gegenübersteht, oder ob sie ganz Israel meinen, als das Volk der Armen der Welt, das von den anderen Völkern unterdrückt und verfolgt wird.

Letzteres ist dann wohl der hermeneutische Horizont, innerhalb

([54]) Vgl. BEYERLIN, *Rettung*.

([55]) So am 10.11.1984 von E.S. Gerstenberger in einem Referat im Rhein-Main-Exegetenkreis in Frankfurt a. M. vorgeschlagen. Vgl. dazu vorläufig ders., "Psalm 12: Gott hilft den Unterdrückten (Zum Thema: Kultprophetie und soziale Gerechtigkeit in Israel)", *Anwalt des Menschen, Beiträge aus Theologie und Religionspädagogik* (FS F. Hahn; Gießener Schriften zur Theologie und Religionspädagogik, 2; hrsg. v. B. JENDORFF u. G. SCHMALENBERG) (Gießen 1983) 83-104, hier 90-92 und 95f: "im Horizont einer Lokalgemeinde"; es liegt nahe, "möglicherweise auch an frühe Synagogen im Landesinnern zu denken"; "'Leutepriester' des israelitischen Kleinkults". G. neigt "eher dazu, gemeindliche Bewußtseinsbildung und Gottesdienste für die Armentheologie der Psalmen verantwortlich zu machen".

([56]) Hier sei auf F. STOLZ, *Psalmen im nachkultischen Raum* (ThSt 129; Zürich 1983) hingewiesen, der vielleicht neue Wege weist. Seine Annahme: "Der soziale Rahmen, in welchem sich diese Vorgänge (= der Vergewisserung und der Unterweisung) abspielen, ist ... durch kleinere religiöse Gemeinschaften gegeben, die sie mit dem Anspruch, das wahre Israel darzustellen, und wohl meist in Opposition gegen eine Mehrheit (von Nichtisraeliten oder auch Israeliten) lebt. Man könnte ihren Gottesdienst, in dem Vergewisserung und Unterweisung Elementarvorgänge ausmachen, als 'Schulgottesdienst' bezeichnen, wie er nicht nur in Palästina, sondern auch in der Diaspora seinen Ort gehabt haben wird" (29). Daß er hier auch die Selbstbezeichnung *'anawim* ansetzt, führt er bei der Besprechung von Ps 22,23-27 aus (38).

dessen im definitiven Psalter die Armenaussagen vornehmlich verstanden werden sollen — doch das ist ein anderes Kapitel. Es wäre natürlich nicht auschließbar, daß sich jede vermutete Zwischenstufe, auf der die Armenaussagen in die Psalmen des Psalters hineingekommen wären, als nicht nachweisbar zeigt. Dann würden sie vornehmlich in den Bereich der Psalterendredaktion gehören. Dies anzunehmen ist die Tendenz von Joachim Becker([57]).

Die ganze in diesem Beitrag skizzierte Forschungsgeschichte liegt noch vor den Funden von Qumran bzw. deren wirklicher Auswertung. Sie wären jetzt mit heranzuziehen. Einmal, weil die Selbstbezeichnung der Gemeinschaft von Qumran als "Arme" und die Art ihrer Verwendung möglicherweise Rückschlüsse auf die frühere Periode erlaubt, die sich im Psalter spiegelt([58]). Zum andern, weil die dort gefundenen Textzeugnisse des Psalters eine noch sehr späte Beweglichkeit des Textes vermuten lassen — was uns unter Umständen erlauben würde, manche Armenaussagen recht spät zu datieren und dann in dem Sinn zu verstehen, der solcher Spätzeit entspricht.

Das sind, soweit ich sehe, die sich zeigenden Aufgaben. Das "Evangelium an die Armen" schafft sich in unseren Tagen auch ohne die endgültige wissenschaftliche Klärung dieser historischen Probleme Gehör. Es hat seine Kraft nicht aus der Wissenschaft. Trotzdem wäre es eigentlich unsere Pflicht, den offenen Fragen in einer solchen Situation umso eindringlicher nachzugehen.

Sankt Georgen
Offenbacher Landstrasse 224
D-6000 Frankfurt 70
BRD

Norbert LOHFINK

([57]) Vgl. seine beiden Bücher: *Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen* (SBS 18; Stuttgart 1966); *Wege der Psalmenexegese* (SBS 78; ebd. 1975). In beiden fordert er eine selbstverständlich transponierte Rückkehr zum Ansatz von Rudolph Smend. Zum unmittelbar aufkommenden Einwand, die Reichen, Gewalttäter und Übeltäter könnten doch normalerweise nicht andere Völker, sondern müßten Menschen innerhalb von Israel sein, vgl. ders., *Israel deutet seine Psalmen*, 29 und 64f.

([58]) Vor allem J. Maier hat sich in seiner Kommentierung der Qumrantexte mit der dort vorhandenen "Armenfrömmigkeit" bzw. "Armentheologie" beschäftigt, vgl. vor allem: *Die Texte vom Toten Meer* (München 1960) II, 83-87 (Exkurs: "Die Armenfrömmigkeit"). Er sieht auch viele Texte, in denen das Stichwort "arm" selbst nicht vorkommt, als hierhingehörig an, etwa 1QH 2,3-19. In der Rekonstruktion der Vorgeschichte der Armenfrömmigkeit von Qumran schließt er sich dabei vor allem an Causse und Gelin an.

SOMMAIRE

C'est depuis 1880 environ qu'ont vu le jour un certain nombre de théories sur un «parti des anawim», sur un «mouvement des anawim» et une «spiritualité des anawim» dans l'Israël ancien. Ces théories ont eu une grande signification pour les mouvements intellectuels du siècle dernier, pour le Concile de Vatican II et pour la «théologie de la libération». L'article décrit l'histoire de ces théories, donne une bibliographie qui soit la plus complète possible et se propose de relever les questions qui n'ont pas été jusqu'à présent abordées ni trouvé d'explication aujourd'hui encore.

Psalm 149: Poetry, Themes (Exodus and Conquest), and Social Function

Anyone who has taken the time to consult the commentaries and try to arrive at some understanding of Ps 149, has quickly discovered what a stumbling block this psalm has been for interpreters(1).

Following upon the enthusiasm and energy of the exhortations to praise in the first five verses, the harshness of the war-like language in vv. 6-9 has been both a puzzle to the readers of this psalm as well as a point of departure for scholars who have argued for specific historical or ritual contexts. For example, both the mention of the *ḥăsîdîm* "the faithful" (vv. 1.5.9) and the combination of prayer with preparedness for battle in v. 6 ("High praises of God from their throat and a two-edged sword in their hand") have suggested to some the time of the Maccabean revolt(2). Others have focused on the cultic context in which the psalm might have been used as a possible way of making sense of its allusions and images. H. Schmidt, for instance, sees the cultic setting as the New Year procession and Enthronement Festival(3), while H.-J. Kraus opts for an "eschatological victory celebration" as the *Sitz im Leben*(4).

(1) H. GUNKEL (*Die Psalmen* [Göttingen [5]1968] 619) comments: "Der Psalm, der zunächst so einfach aussieht, ist doch nicht ganz leicht zu erklären". See also B. ZERR, *The Psalms: A New Translation* (New York–Ramsey–Toronto 1979) 329; W. BRUEGGEMANN, *The Message of the Psalms: A Theological Commentary* (Minneapolis 1984) 166.

(2) C. A. and E. G. BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms* (ICC; Edinburgh 1907) 542-543; L. ALONSO SCHÖKEL, *Treinta Salmos: Poesía y Oración* (Estudios de Antiguo Testamento 2; Madrid 1981) 432-438. The latter's interpretation of the psalm hinges on the identification of the *ḥăsîdîm* (vv. 1.5.9) with the *Asidaioi* of 1 Macc 2,42; 7,13. We would rather leave the question of the psalm's date open and, with Mowinckel, stress the covenantal overtones of *ḥāsîd,* understanding *ḥăsîdîm* "the faithful" here to refer to all Israelites "who take seriously the way of acting and disposition proper to the brotherhood of the covenant..."; cf. S. MOWINCKEL, *The Psalms in Israel's Worship* (Oxford 1962) I, 210-211.

(3) *Die Psalmen* (HAT 15; Tübingen 1934) 257.

(4) H.-J. KRAUS, *Psalmen* (BKAT 15/2; Neukirchen [5]1978) 1146; also

No one has dissented from the consensus on the basic form of Ps 149 as a Hymn or Song of Praise(5), nor has anyone questioned the psalm's unity(6). A number of factors testify to the validity of the latter evaluation. For example, the number "seven" plays an important role in unifying the psalm(7). In addition to seven imperative/jussive verbs in the exhortations to praise(8), seven names or designations of Yahweh(9) and seven names or designations of Israel(10) appear at various points within the poem. Also, M. J. Dahood has noted the inclusive function of *ḥasîd* "faithful one" in vv. 1 (*ḥăsîdîm* "the faithful") and 9 (*ḥăsîdāyw* "his faithful"). To this may be added the repetition of *melek* "king" in vv. 2 (*bĕmalkām* "with their King") and 8 (*malkêhem* "their kings") to form a chiasmus which neatly embraces and unifies the entire psalm — *ḥăsîdîm* "the faithful" (v. 1): *bĕmalkām* "with their King" (v. 2):: *malkêhem* "their kings" (v. 8): *ḥăsîdāyw* "his faithful" (v. 9). Finally, the summons "Praise Yah!" in vv. 1 and 9 (the latter missing in the LXX but confirmed by 11QPs[a]) serves to frame the entire poem(11).

Our study of the psalm is not so much concerned with placing the psalm in a particular historical period nor with identifying a spe-

---

GUNKEL, *Die Psalmen*, 620. See as well L. JACQUET, *Les Psaumes et le coeur de l'Homme, Psaumes 101 à 150* (Gembloux 1979) 739-741.

(5) Thus is it classified by GUNKEL, *Die Psalmen*, 619; see also KRAUS, *Psalmen*, 1145. F. CRÜSEMANN, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (WMANT 32; Neukirchen-Vluyn 1969) 79-80, discusses certain of its formal peculiarities.

(6) Only KRAUS, *Psalmen*, 1145, expresses some doubts about the originality of v. 9, on metrical grounds.

(7) Cf. M. H. POPE, "Seven, Seventh, Seventy", *IDB* 4, 294-295.

(8) These include *šîrû* "sing" (v. 1), *yiśmaḥ* "let (Israel) rejoice", *yāgîlû* "let (the children of Zion) be glad" (v. 2), *yĕhalĕlû* "let them praise", *yĕzammĕrû* "let them play" (v. 3), *ya'lĕzû* "let (the faithful) exult", *yĕrannĕnû* "let them shout for joy" (v. 5). We exclude the formulaic *halĕlû-yāh* at the beginning and end.

(9) These are *yhwh* (v. 1), *'ōśāyw* "his Supreme Maker", *malkām* "their King" (v. 2), *šĕmô* "his Name" (v. 3), *yhwh* (v. 4), *kābôd* "(their) Glorious One" (v. 5), *'ēl* "God" (v. 6).

(10) These would be *ḥăsîdîm* "the faithful" (v. 1), *yiśrā'ēl* "Israel", *bĕnê-ṣîyyôn* "children of Zion" (v. 2), *'ammô* "his people", *'ănāwîm* "(his) poor" (v. 4), *ḥăsîdîm* "the faithful" (v. 5), *ḥăsîdāyw* "his faithful" (v. 9).

(11) M. DAHOOD, *Psalms III* (AB 17A; Garden City 1970) 358.

cific cultic context for it. We examine rather its poetry and principal themes and the way in which the psalm promotes, by allusion and implication, certain aspects of the social model represented by early Israel. With regard to the latter, W. Brueggemann has observed that the psalm seems to presuppose "an early, premonarchic concept of Israel..." ([12]). Brueggemann does not mean this necessarily as an argument for dating the psalm. Rather, "... it is an indication of the social model that the psalm has in mind, whatever its date" ([13]).

Our study of the psalm proceeds in two stages. The first stage (Part I) consists in an analysis of the psalm's poetry and themes. A second stage (Part II) involves an attempt to reflect in a preliminary way on the psalm's social function, i.e., how it implicitly supports a particular vision of Israelite society, especially in its political and economic dimensions.

Our identification of the psalm's themes takes its cue from two recent studies. First, in his book, *Historical Motifs in the Psalms*, E. Hanglund has highlighted the importance and pervasiveness of the Exodus and Conquest themes in Israel's hymnic material ([14]). D. N. Freedman has expressed a similar judgment about Ps 23. In an attempt to arrive at an interpretation of the psalm which accounts for the seeming disparity of the various images (e.g. "shepherd" and "host"), he concludes:

> In my view there is an underlying theme which integrates the disparate elements of the poem and provides a framework for the variety of bold and striking images used by the poet. That unifying factor is the central theme of the Old Testament, the Exodus from Egypt, and its accompanying phenomena: the wandering through the wilderness, and the settlement in the domain of God ([15]).

([12]) *The Message of the Psalms*, 166.

([13]) *The Message of the Psalms*, 166.

([14]) (ConB, OT Series 23; Lund 1984) 45.

([15]) D. N. FREEDMAN, "The Twenty-Third Psalm", *Michigan Oriental Studies in Honor of George G. Cameron* (ed. L. L. ORLIN) (Ann Arbor 1976) 139 (reprinted in D. N. FREEDMAN, *Pottery, Poetry, and Prophecy: Studies in Early Hebrew Poetry* [Winona Lake 1980] 275-302, 275); see also M. L. BARRÉ and J. S. KSELMAN, "New Exodus, Covenant and Restoration in Psalm 23", *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday* (eds. C. L. MEYERS and M. O'CONNOR) (Winona Lake 1983) 97-127.

Likewise, we suggest that a key to understanding Ps 149's sense and unity lies in the recognition of its rootedness in the fundamental themes of Israel's early traditions and its allusions to the Exodus from Egypt (vv. 1-4) and the Conquest of the Promised Land (vv. 6-9). The psalm thus comprises two major units (vv. 1-4. 6-9), with the middle verse (v. 5) acting as a "pivot".

Our analysis is based on the following translation:

1. Praise Yah!
   Sing to Yahweh a new song,
   his praise in the assembly of the faithful.
2. Let Israel rejoice in his Supreme Maker(16),
   the children of Zion be glad with their King.
3. Let them praise his Name with dancing,
   with tambourine and lyre make music to him.
4. For Yahweh takes delight in his people,
   he adorns his poor(17) with victory.
5. Let the faithful exult in their(18) Glorious One(19),
   cry out for joy upon their beds,

(16) Following DAHOOD, *Psalms III*, 357: "An attempt to reproduce the plural of excellence *'ōśāyw,* often emended to singular *'ōśō* or *'ōśēhū,* and usually rendered simply 'his Maker'".

(17) Understanding the 3rd masculine singular suffix of *bĕ'ammô* as doing double duty for the parallel term *'ănāwîm* "poor".

(18) The 3rd masculine plural suffix of *miškăbôtām* "their beds" does double duty also for *kābôd* "their Glorious One"; cf. DAHOOD, *Psalms III*, 357.

(19) J. BÖHMER, *Das biblische "Im Namen"* (Giessen 1898) 48, first suggested reading *kābôd* as a divine appellative here. He later expanded on and defended his proposal in an exchange with E. KÖNIG and C. TAYLOR; cf. *ExpTim* 14 (1902-1903) 334-336, 382-384, 478-479, 526-527. H. SCHMIDT, *Die Psalmen*, 257, was moving in the same direction when he proposed reading *bĕmelek hakkābôd* ("den strahlenden König") for *bĕkābôd* here in Ps 149,5. DAHOOD, *Psalms III*, 357, without reference to BÖHMER'S suggestion, also interprets *kābôd* as a divine title here; ZERR, *The Psalms*, 329, follows the latter's lead. For further examples and discussion of *kābôd* as a divine epithet, "the Glorious One", see M. J. DAHOOD, *The Psalms I* (AB 16; Garden City 1966) 18; "The Ebla Tablets and Old Testament Theology", *TD* 27 (1979) 305-306; "Are the Ebla Tablets Relevant to Biblical Research?", *BAR* VI/5 (September/October 1980) 57-60; L. VIGANÒ, *Nomi e titoli di YHWH alla luce del semitico del Nord-ovest* (BibOr 31; Rome 1976) 44.

6. With high praises of God from[20] their throat
 and a two-edged sword in their hand,
7. To effect defeat[21] on the nations,
 punishment on the peoples,
8. To bind their kings with chains,
 their merchant-lords[22] with iron shackles;
9. To effect on them the written verdict —
 let this be the honor for all his faithful!
 Praise Yah!

I. Poetic and Thematic Analysis

A. *The First Strophe (vv. 1-4): The Exodus*

Form-critically, the first four verses of the psalm comprise a

(20) Understanding *bĕ* as equivalent to the English "from" here; cf. DAHOOD, *Psalms III*, 357.

(21) See G. E. MENDENHALL, *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition* (Baltimore–London 1973) Chapter III "The 'Vengeance' of Yahweh". Commenting on the use of *nqm* in the Amarna Letters, with which early Biblical usage is "almost identical", J. E. LINDSEY, *IDBSup*, 932a, writes: "... what is hoped for is an executive act on the part of the sovereign whereby sovereignty is secured or vindicated, and faithful subjects are protected and rescued. In cases where the transaction is viewed from the perspective of the interaction between the sovereign and the enemy, a translation such as 'defeat' or 'punish' may be called for. That is to say, 'rescue' of the faithful servant may require 'defeat' or 'punishment' of the offending party or parties". W. T. PITARD, however, has disputed Mendenhall's conclusions in his article, "Amarna *ekēmu* and Hebrew *nāqam*", *Maarav* 3 (1982) 5-25, especially 16-17.

(22) M. J. DAHOOD, "Ugaritic-Hebrew Parallel Pairs", in *Ras Shamra Parallels III* (ed. S. RUMMEL) (AnOr 51; Rome 1981) 178, has emphasized this nuance of *kbd* in Isa 23,8-9 where he translates *nikbadê 'āreṣ* (2x; niphal participial form, as here in Ps 149,8) as "the battened of the city". The root *kbd* appears a number of times in the Bible with the sense "to be wealthy" (qal), "to make wealthy" (piel). S. GEVIRTZ, for example, in arguing for this meaning of *kbd* in the Kilamuwa Inscription (*KAI* 24: 14-15), discusses Gen 13,2 ("And Abraham was very rich [*kābēd*] in cattle, in silver and in gold") and Num 22,17 (*kî kabbēd 'ăkabbedĕkā* "I will certainly pay thee well"). See also J. PEDERSEN, *Israel: Its Life and Culture* (London–Copenhagen 1926) I-II, 228; P. HUMBERT, *Problèmes du Livre d'Habacuc* (Mémoires de l'Université de Neuchâtel; Neuchâtel 1944) 191; M. J. DAHOOD, "Hebrew-Ugaritic Lexicography III", *Bib* 46 (1965) 326 (Prov 13,18); *HALAT*, 434b (on Num 22,37; 24,11), 435a (on Prov 27,18); *RSV*'s translation of Gen 31,1; Isa 66,12; Nah 2,10; Ps 49,17.18.

unity in that, following the typical hymnic structure, vv. 1-3 contains the "Call to Praise" while v. 4 provides the reason upon which this call or invitation in based (*kî* "because")(23). The five verbs in this invitatory, one imperative (*šîrû* "Sing", v. 1) and four jussives (*yiś-maḥ* "let [Israel] rejoice", *yagîlû* "let [the children of Zion] be glad", v. 2; *yĕhalĕlû* "let them praise", *yĕzammĕrû* "let them make music", v. 3), are complemented by two further jussives when the invitatory is taken up again briefly in v. 5 (the "pivot" verse in the psalm's structure) (*ya'lĕzû* "let [the faithful] exult"; *yĕrannĕnû* "let them sing for joy") to make a total of seven verbs altogether inviting the faithful to give glory to God.

The repetition of *yhwh* "Yahweh" in vv. 1 and 4 provides a type of inclusion. One could link this with the repetition of the root *hll* in vv. 1 (*tĕhillātô* "his praise") and 3 (*yĕhallĕlû* "let them praise") and thus the four words form a chiasmus embracing the entire first strophe (vv. 1-4) — *lyhwh* "to Yahweh" (v. 1): *tĕhillātô* "his praise" (v. 1):: *yĕhallĕlû* "let them praise" (v. 3): *yhwh* "Yahweh" (v. 4). As well, one could recognize a "distant parallelism"(24) between *šîrû* "Sing" in v. 1a and *yĕzammĕrû* "let them make music" in v. 3b, since these two words are frequently in direct parallelism with one another in the psalter(25). Thus a chiastic pattern is established embracing vv. 1-3, the "Call to Worship" proper — *šîrû* "Sing" (v. 1): *tĕhillātô* "his praise" (v. 1):: *yĕhallĕlû* "let them praise" (v. 3): *yĕzammĕrû* "let them play" (v. 3).

Although this first part of the psalm makes no explicit reference to the Exodus, at least two factors suggest that it is indeed this decisive event in Israel's history which forms the central theme of these verses. A number of authors have noted contacts between this psalm and Second (and Third) Isaiah(26). In particular they relate

(23) E.g., A. A. ANDERSON, *The Book of Psalms* (NCeB; London 1972) II, 952-953, entitles vv. 1-3 "The Introit to the Hymn" and v. 4 "The Reason for Praising Yahweh"; also KRAUS, *Psalmen*, 1146-1147.

(24) For further examples of this device in Ps 105 and bibliography see A. R. CERESKO, "A Poetic Analysis of Psalm 105, with Attention to Its Use of Irony", *Bib* 64 (1983) 27, 35, 37-39.

(25) The two directly parallel one another in Pss 57,8 (= 108,2); 68,5.33; 101,1; 104,33; 105,2 (= 2 Chron 16,9); Also Judg 5,3.

(26) E.g., DAHOOD, *Psalms III*, 357; A. F. KIRKPATRICK, *The Book of Psalms* (CBSC; Cambridge 1903) 828-831. Dahood remarks, however, "... one cannot determine the direction of the purported influence".

the use of the divine title *'ōśāyw* "his (Israel's) Supreme Maker" (v. 2) to *'ōsayik* "your (Supreme) Maker" in Isa 54,5, the only other place in the Hebrew Bible (besides Job 35,10) where this plural of excellence participial form of *'śh* is used as a title of Yahweh([27]). C. Stuhlmueller has stressed the importance of this verb *'śh* in the "creative redemption" vocabulary of Second Isaiah([28]). The word's presence in passages of Second Isaiah which describe the return from Exile as if it were a new Exodus([29]) helps clarify the sense of the verb here in Ps 149,2: the psalmist uses it to refer to the God who "created" or "made" Israel at the Exodus, when Israel became God's people. Prior to that event they did not exist as a people, they were "nothing"([30]). Thus commentators such as A. A. Anderson who have noted the connection of this title *'ōśāyw* "his (Israel's) Supreme Maker" here in Ps 149,2 with the Exodus have good reason ([31]). In fact, this first strophe of the psalm accords well with the emphasis on the initiative of God in Israel's liberation found in the Exodus accounts. Exod 14,31-15,1, for example, describes how Israel "saw the great power with which the Lord acted (*'āśâ*) against the Egyptians", and "sang a song (*yāšîr... haššîrâ*)" celebrating his graciousness and power (cfr. Ps 149,1).

Another element which connects the first strophe of Ps 149 with the Exodus is the relatively rare parallel pair *māḥôl* "dancing" // *tōp* "tambourine" common to both the summons to celebrate in Ps 149,3 and the description of Exod 15,20:

([27]) E.g., DAHOOD, *Psalms III*, 357; BRIGGS, *The Book of Psalms*, 542-543. *yĕpā'ēr* "he adorns" in v. 4 forms the other principal linguistic rapprochement with Second Isaiah. DAHOOD, ibid., notes that it is "a hapax legomenon in the Psalter but a favorite verb of Second Isaiah..."; instances of it occur, for example, in Isa 44, 23; 49,3; 55,5; 60,7.9.21; 61.3.

([28]) *Creative Redemption in Deutero-Isaiah* (AnBib 43; Rome 1970) 218.

([29]) Eg., Isa 43,19: "Behold, I am doing a new thing (*'ōśeh ḥădāšâ*)". On the "New Exodus" theme in Isa 43,16-21, see STUHLMUELLER, *Creative Redemption*, 67-70.

([30]) Ps 100,3: "Know that he himself made us (*hû'-'āśānû*), when we, his people and the sheep of his pasture, were nothing"; cf. M. J. DAHOOD, *Psalms II* (AB 17; Garden City 1968) 371-372.

([31]) *The Book of Psalms* II, 953. See also J. W. ROGERSON and J. W. MCKAY, *Psalms 101-150* (CBC; Cambridge 1977) 187; KRAUS, *Psalmen*, 1147.

> Miriam the prophetess, the sister of Aaron, took a tambourine (*hattōp*) in her hand; and all the women followed after her with tambourines and with dance (*bĕtūpîm ûbimḥōlōt*).

This pair occurs again in Jer 31,4, in a context that J. Bright had described as having affinities with Second Isaiah and the "New Exodus" theme:

> With a love everlasting I love you,
>   So with grace I draw you to me.
> Once again I will build you securely,
>   O virgin Israel!
> Once again snatching up your timbrels (*tūpayik*),
>   you'll forth to gladsome dance (*bimḥôl*) (Jer 31,3-4)(32).

Many commentators in fact cite Exod 15,20 in reference to the "tambourine" and "dance" in Ps 149,3, but none of them explicitly links this first part of the psalm to the Exodus(33). They fail to appreciate the indirection and allusiveness which was not at all foreign to ancient poets, as R. Clifford has recently demonstrated(34).

With the sure hand of the poet, the author of Ps 149 employs the concrete images of the "dance" and "tambourine" to evoke that unique gracious moment at Israel's origin. This first part of the poem (vv. 1-4) thus echoes that great burst of joy which Israel experienced at her liberation from Egypt, *the* "victory" (*bîšû'â,* v. 4) with which Yahweh "adorned his poor" (*yĕpā'ēr 'ănāwîm,* v. 2) at the moment of their "creation" (*bĕ'ōśāyw,* v. 2) as "his people" (*bĕ'ammô,* v. 4).

(32) This translation follows J. BRIGHT, *Jeremiah* (AB 21; Garden City 1965) 273. On the "New Exodus" connections, note especially Bright's comments, for example, on Jer 31,2.6.8-9.10 (280-281).

The pair *tōp* "tambourine"//*māḥôl* "dancing" occurs in only one other place in the Psalter (Ps 150,4) and in Judg 11,34, the story of Jephthah and his daughter.

(33) Cf. GUNKEL, *Die Psalmen*, 621; F. BAETHGEN, *Die Psalmen* (HKAT II/2; Göttingen [3]1903) 436; R. TOURNAY and R. SCHWAB, *Les Psaumes* (La Sainte Bible; Paris 1964) 540; W. O. E. OESTERLY, *The Psalms* (London 1962) 587; E. BEAUCAMP, *Le Psautier: Ps 73-150* (SB; Paris 1979) 314; BRIGGS, *The Book of Psalms*, 542-543; KIRKPATRICK, *The Book of Psalms*, 830.

(34) "Cosmogonies in the Ugaritic Texts and in the Bible", *Or* 53 (1984) 188: "Concentration upon one element without explicit reference to the whole in ancient accounts is a kind of synecdoche, the part stands for the whole".

B. *Verse 5: The Pivot Verse*

A number of commentaries and translations see Ps 149 as made up of two major sections, the first embracing vv. 1-4 and the second including vv. 5-9 (35). There are, however, some notable exceptions to this view of the psalm's structure. F. Delitzsch, for example, would also divide the poem into two sections, but he puts the break between vv. 5 and 6 rather than between vv. 4 and 5 (36). In close agreement with Delitzsch, the *NAB* groups the verses into 1-6a. 6b-9, while the *New International Version* has the threefold 1. 2-5. 6-9 (37). Finally, a minority proposes three sets of three verses each (1-3. 4-6. 7-9) (38). We take this lack of clear consensus on the structure of the psalm, especially on the place of v. 5 within that structure, as an indication of the central or "pivot" character of the latter. In other words, v. 5 belongs neither with vv. 1-4 exclusively nor with vv. 6-9 exclusively. It has links both with what precedes and with what follows (39). The centrality of the "pivot" v. 5 in the psalm's overall structure is indicated most obviously by the presence of *ḥăsîdîm* "the faithful" in it. This echo, almost at the very center of the psalm, of *ḥăsîdîm* "the faithful" and *ḥăsîdāyw* "his faithful" from the first (v. 1) and last (v. 9) verses of the psalm focuses attention on this v. 5. Further, an examination of the syllable count (based on the MT) reveals that *kābôd* "their Glorious One" in this verse stands at the very center of the psalm; 76 syllables precede and 75 follow this word (40).

(35) GUNKEL, *Die Psalmen*, 619: KRAUS, *Psalmen*, 1144-1148; ZERR, *The Psalms*, 329; J. H. EATON, *Psalms: Introduction and Commentary* (London 1967) 314-315; ALONSO SCHÖKEL, *Treinta Salmos*, 431; M. BUTTENWEISER, *The Psalms: Chronologically Treated with a New Translation* (New York 1969) 689-690; *The Old Testament: An American Translation* (= The Chicago Bible) (ed. J. M. P. SMITH) (Chicago 1927).

(36) *Die Psalmen* (BKAT 4/1; Leipzig 1894) 828-830.

(37) *The Holy Bible, New International Version* (Grand Rapids 1978).

(38) JACQUET, *Les Psaumes*, 737-738; E. KÖNIG, *Die Psalmen* (Gütersloh 1927) 244-245; A. WEISER, *The Psalms: A Commentary* (OTL; London 1962) 838-841; E. J. KISSANE, *The Book of Psalms 2* (Dublin 1954) 333-335.

(39) See the discussion with bibliography on the similar role played by Ps 105,23 as a "pivot" or "hinge" verse in the overall structure of that psalm in CERESKO, "A Poetic Analysis of Psalm 105", 25-26, 36.

(40) On the use of syllable counting as a help in determining structures in

Verse 5 offers at least two clear indications of its relationship with what precedes. First, the verse contains the sixth (*ya'lĕzû* "let [the faithful] exult") and seventh (*yĕrannĕnû* "let them cry out for joy") imperative/jussive verbs inviting the assembled worshippers to praise God; it thus rounds out and completes the "Call to Worship" element of the hymnic form begun in vv. 1-3 but interrupted by the *kî*-clause of v. 4.

The enigmatic phrase *'al-miškĕbôtām* "upon their beds" at the end of the verse provides a second link with the first strophe of the psalm. Commentators have offered numerous suggestions as to its meaning. Some want to emend *miškĕbôtām* "their beds" to a word which they believe better fits the context, such as (*'al-*)*miškĕnôtām* "(at) their great tabernacle"(41) or (*'al-*)*mišpĕḥôtām* "(according to) their clans"(42). Others follow the MT but interpret the phrase in a cultic sense(43).

The clue to the phrase's meaning here lies in recognizing it as one term of the merismus *biqhal ḥăsîdîm* "in the assembly of the faithful" (v. 1) (i.e., in public) // *'al-miškĕbôtām* "upon their beds" (v. 5) (i.e., in private)(44). The German exegete F. J. V. D. Maurer suggested this almost 150 years ago in his comment paraphrasing Ps 149,5: "Let everyone be as joyful in the privacy of his own house as he is in the public assembly"(45). This same merismic pair appears

---

Hebrew Poetry, see FREEDMAN, *Pottery, Poetry, and Prophecy*, in the "Index" under "syllable counting" (355).

(41) BRIGGS, *The Book of Psalms*, 543.

(42) KRAUS, *Psalmen*, 1145; GUNKEL, *Die Psalmen*, 621.

(43) E.g., ANDERSON, *The Book of Psalms* II, 953; also WEISER, *The Psalms*, 840.

(44) Recent studies of this device in Hebrew poetry have been carried out by J. KRAŠOVEC, "Merism-Polar Expression in Biblical Hebrew", *Bib* 64 (1983) 231-239; *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen* (BibOr 33; Rome 1977).

(45) "Tam privata quam publica omnium sit laetitia"; F. J. V. D. Maurer, *Commentarius Grammaticus Historicus Criticus in Vetus Testamentum* (Leipzig 1838) III, 368; J. J. S. PEROWNE, *The Book of Psalms* (London-Cambridge 1868) II, 409, cites Maurer approvingly. See also DAHOOD, *Psalms III*, 357; note also his comments in *Psalms I*, 25 (on Ps 4,5). ALONSO SCHÖKEL, *Treinta Salmos*, 434, compares Deut 6,7 which counsels the faithful Israelite to meditate upon the Law *ûbĕšākbĕkā ûbĕqûmekā* "when you lie down and when you rise". One or both authors cite further Pss 6,7; 63,7; 77,3; Isa 26,9; Hos 7,14. — But neither Alonso Schökel nor Dahood discusses that

in Mic 2,1 and 5, where it also may very well function as an inclusion:

> v. 1 Woe to those who devise wickedness and work evil upon their beds (*'al-miškĕbôtām*; RSV)...
> v. 5 Therefore you will have none to cast the line by lot in the assembly of the LORD (*biqhal yhwh; RSV*)(46).

In Ps 149 the song of praise echoing the outburst of joyful celebration at the Exodus must continually resound on the lips and in the hearts of God's people, whether they are gathered together in public worship or find themselves in the quiet solitude of their nightly quarters.

V. 5 contains also clear connections with the verses that follow. Two immediately obvious ones are the repetition of *ḥasîd* "faithful" in both v. 5 (*ḥăsîdîm* "the faithful") and v. 9 (*ḥăsîdāyw* "his faithful") and the ironic play on the root *kbd* in vv. 5 *bĕkābôd* "with (their) Glorious One" and 8 *wĕnikbĕdêham* "their merchant-lords"(47). However, it is sense and syntax that form the most important connection. As H. Gunkel has pointed out, this second half of the psalm (vv. 5-9) comprises a syntactical unity(48). This has been recognized by a number of modern translations such as the *Jewish Publication Society Version* and the Chicago Bible which punctuate vv. 5-9 as a single sentence(49).

---

same contrast here in Ps 149 between vv. 1 and 5. — Note the use of the related phrase, *ḥădar miškāb* "bedchamber", in this same sense of "in secret, in private", e.g. in 2 Kgs 6,12; also Qoh 10,20.

(46) A number of commentators consider Mic 2,1-5 a unit, although none of them mentions this inclusion as a support for the passage's unity; e.g., K. MARTI, *Das Dodekapropheton* (Tübingen 1904) 272-274; J. L. MAYS, *Micah* (OTL; London 1976) 60-66; H. W. WOLFF, *Dodekapropheton* 4: *Micah* (BKAT; Neukirchen-Vluyn 1982) 42-43; D. R. HILLERS, *Micah* (Hermeneia; Philadelphia 1984) 31-33. Note also the similar expressions *wĕnāpal lĕmiškāb* "keeps his bed"//*wĕhithallēk bāḥûṣ* "walks abroad" in Exod 21,18-19, and *'al-miškābî* "upon my bed"//*bā'îr ûbārḥōbôt* "about the city and in the streets" in Cant 3,1-2.

(47) See below, Part II.

(48) *Die Psalmen*, 621. For a contrary opinion, cf. KISSANE, *The Book of Psalms*, 335.

(49) *A New Translation of the Holy Scriptures: The Writings (Kethubim)* (Philadelphia 1982); *The Old Testament: An American Translation* (Chicago 1927). The *Einheitsübersetzung* (1979) also prints vv. 5-9a as a syntactical unit, as well as the *Nueva Biblia Española* (eds. L. ALONSO SCHÖKEL and J. MATEOS) (Madrid 1975) which takes vv. 5-8 together as a sentence.

C. *The Second Strophe (vv. 5. 6-9): The Conquest*

The syntactical unity of this second strophe is particularly evident in the last three verses (vv. 7-9a), a series of final clauses (*lamedh* preposition plus infinitive; cf. GKC 114g) dependent on v. 6 ("With high praises of God from their throat / and a two-edged sword in their hand") and in an ABA repetitive pattern (*la'ăśôt* "to effect"/*le'sōr* "to bind"/*la'ăśôt* "to effect")(50).

As to the theme of this second strophe, we mentioned above how earlier commentators attempted to set the psalm into a specific historical context, e.g., the Maccabean revolt, based on the bellicose mood of vv. 6-9(51). Alternatively, some exegetes argue that the psalm looks to the future and celebrates Yahweh's final eschatological triumph(52). We would follow those commentators who have taken their cue from the concrete details of the "two-edged sword" (*ḥereb pîpîyyôt*) of v. 6 and the "written judgment" (*mišpaṭ kātûb*) of v. 9 and who see a reference to the wars and struggles of the period of the Judges. Weiser, for example, remarks on the phrase, "the written judgment" (v. 9):

> The fact that it is described as the "judgment" on them, that is "written", allows us to presume here an allusion to a tradition fixed in writing, perhaps the destruction of the nations of Canaan, the accomplishment of which had continually been made the religious duty of the people of Israel (cf. Deut. 7.1ff.; 20.13) and which was described in the earlier tradition (e.g. in the Book of Joshua)(53).

(50) On the ABA pattern, see M. J. DAHOOD, "Ugaritic-Hebrew Syntax and Style", *UF* 1 (1969) 32-33.

(51) ROGERSON and MCKAY, *Psalms 101–150*, 187, comment: "There have been various attempts to account for this warlike tone (of vv. 6-9). The psalm has been dated to the time of Nehemiah's rebuilding of the walls of Jerusalem (445 B.C.; see Neh 4) or to the Maccabaean revolt (167 B.C.)...".

(52) Cf., for example, A. DEISSLER, *Le Livre des Psaumes II (76–159)* (VS; Paris 1968) 316-317. Note also GUNKEL, *Die Psalmen*, 620: "Der Psalm ist also für das Siegesfest der Zukunft gedichtet..."; and KRAUS, *Psalmen*, 1146, for whom its context consists in an "eschatologische Siegesfeier".

(53) *The Psalms*, 840. Dahood concurs with Weiser's suggestion; cf. *Psalms III*, 357.

The second passage cited by Weiser, Deut 20,13, contains an explicit reference to "the edge (mouth) of the sword" (*pî ḥereb*; compare *ḥereb pîpîyyôt* "two-edged sword" here in Ps 149,6):

> When Yahweh your God delivers it (i.e., the city) into your power, you shall strike all its males with the edge of the sword (*lĕpî ḥāreb*).

This rare expression, "two-edged sword" (*ḥereb pîpîyyôt*), here in Ps 149,6 occurs in only two other places in the Hebrew Bible, Judg 3,16 and Prov 5,4; the Judges passage is particularly apropos:

> Ehud made for himself a sword with two edges (*ḥereb wĕlāh šĕnê pēyôt*) a cubit in length; and he girded it on his right thigh under his clothes. (*RSV*)

It is with this "two-edged sword" that Ehud kills Eglon, the king (cf. *malkêhem* "their kings" in Ps 149,8) of Moab, who had been oppressing the people of Israel. Indeed, commentators have good reason to compare Ps 149,6b ("a two-edged sword in their hand") to the numerous passages in Josh and Judg which describe the "invading" Israelites wielding "the edge of the sword" (*pî ḥereb*) against the peoples/leaders of the land of Canaan who opposed their progress or attempted to subject them to their own rule([54]). Of the 33 occurrences of this term *pî ḥereb* "edge (mouth) of the sword"([55]), 26 are found in Gen through Judg, all in contexts associated with the Exodus and the Conquest, but especially the latter([56]). As the

([54]) Cf. ANDERSON, *The Book of Psalms II*, 953; SCHMIDT, *Die Psalmen*, 257; KÖNIG, *Die Psalmen*, 245. Although these expressions, *pî ḥereb* "edge of the sword" and *ḥereb pîpîyyôt* "two-edged sword", are not identical, scholars in general treat them as if they were but variants of the same metaphor. Indeed O. KEEL, *Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament* (OBO 5; Fribourg-Göttingen 1974) 78, remarks that the idiom *ḥereb wĕlāh šĕnê pēyôt* "a sword with two edges" in Judg 3,16 is simply a "pleonasm", i.e., an explicitation of what is already implied in *pî ḥereb*. Keel is responding to the contrary opinion of Th. MEEK, "Archaeology and a Point in Hebrew Syntax", *BASOR* 122 (1951) 31-33. See also P. DHORME, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien* (Paris 1923) 86 (= *RB* 30 [1921] 535); C. J. LABUSCHAGNE, *peh* "Mund", in *THAT* II, 407.

([55]) Following S. MANDELKERN, *Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae* (Graz 1955).

([56]) The only possible exception would be Gen 34,26, in a story which deals with patriarchal times. However, J. BRIGHT, *A History of Israel* (Philadelphia [3]1980) 86, notes that "... ch. 34 (of Gen), which reflects an early

author of the psalm evokes the Exodus in the first half of the psalm by means of the concrete images of "the dance" and "the tambourine", in this second half he uses "the two-edged sword" to link the "defeat of the nations" (*něqāmâ haggôyîm*, v. 7) and "the binding of their kings in chains" (*le'sōr malkêhem běziqqîm*, v. 8), etc., to the exploits of Israel under Joshua and the Judges.

II. Contrastive Repetition and Social Function in Ps 149

Two aspects of the psalm which are important for its interpretation require further comment. First of all, Dahood has highlighted the way in which the psalmist uses repetition to compare or even ironically to contrast the various parties mentioned in the psalm (57). For example, "King" in v. 2 (*malkām*) refers to Yahweh, whereas the repetition of that same term in v. 8 designates "the kings" (*malkêhem*) of "the peoples". Likewise, *kbd* in v. 5 is Israel's "Glorious One" (*kābôd*), i.e., Yahweh, but in v. 8 describes "the merchant-lords" (*nikbědêhem*) of "the nations". *'śh* in v. 2 forms a divine epithet, *'ōśāyw* "his (Israel's) Supreme Maker", describing *God's* action at the Exodus, while the same verb is used in vv. 7 and 9 of *Israel's* actions during the Conquest.

A second aspect of the psalm, linked with this use of contrastive repetition, is the question of the psalm's "social function" (58). The

---

phase of the occupation of Palestine, when the tribes of Simeon and Levi made violent conquest of the Shechem area only to be ejected and dispersed (ch. 49:5-7), may very well refer to events of the Late Bronze Age".

Four other examples occur in the Pentateuch (Exod 17,13; Num 21,24; Deut 13,16; 20,13), while Josh and Judg share the remaining 21. Of the seven examples outside the first seven books of the Bible (1 Sam 15,8; 22,19; 2 Sam 15,14; 2 Kgs 10,21; Jer 21,7; Job 1,15.17), at least two describe actions continuing or analogous to those of the "invading" Israelite tribes: Saul's defeat of the Amalekites (1 Sam 15,8) and Jehu's slaughter of the worshippers of Baal (2 Kgs 10,25).

(57) DAHOOD, *Psalms III*, 357.

(58) This term is used by W. BRUEGGEMANN, "A Convergence in Recent Old Testament Theologies", *JSOT* 18 (1980) 10, in discussing various "trajectories" in OT literature, each of which embodies "alternative world-views and different epistemologies, surely reflective of social circumstance, social vision and social commitment"; he alerts us to the fact that we must "be attentive to the *social function* of the literature in forming, maintaining and

political and economic overtones of the terms involved in this contrastive repetition suggest that the psalmist may have had a political and economic agenda in mind in combination with his theological one([59]). One may ask then whether the psalm exhibits a bias toward one or another social model, toward one or another type of political or economic organizational pattern, and whether and how it advances its favored scheme.

N. Gottwald has identified as one of the key factors in the social model of early Israel an intentional "opening toward equality" in both her political and in her economic institutions([60]). With regard to political power in early Israel, institutional structures and pressures favored its decentralization or "diffusion" rather than the concentration of that power in the hands of a single individual or group. In the economic sphere that intentional "opening toward equality" was operative as well. It ensured "approximately equal access through extended families to basic resources and means of production" in contrast to the concentration of control over these latter in the hands of individuals or groups([61]). We would suggest that the psalm indeed favors this social model of premonarchical Israel and that attention to the psalm's use of contrastive repetition exposes this bias.

The repetition of *mlk* in vv. 2 and 8 represents an example of how this bias betrays itself in reference to Israel's political organization. In its omission of any mention of a human king in Israel, the psalm appears to presuppose the political model of the Judges period. During the latter era,

---

legitimating communities, in sanctioning and evoking change, in constructing and critiquing social reality".

([59]) Note BRUEGGEMANN'S comments ("Trajectories in Old Testament Literature and the Sociology of Ancient Israel", *JBL* 98 [1979] 162) on "the recent attention to sociological factors" in biblical studies: "Such work makes it clear that the literature that stands within the various trajectories (e.g., the Mosaic covenant and Davidic covenant) is never sociologically disinterested nor singularly concerned with matters theological. Each text and each trajectory reflect important socio-economic and political concerns".

([60]) N. K. GOTTWALD, "Two Models for the Origins of Ancient Israel: Social Revolution or Frontier Development", *The Quest for the Kingdom of God: Studies in Honor of George E. Mendenhall* (eds. H. B. HUFFMON, *et al.*) (Winona Lake 1983) 5-24, N.B. 18.

([61]) Ibid.

> ... the ultimate symbolic attribution of sovereignty and leadership was reserved to the deity, with the result that all communal leadership roles were conceived either as temporary task assignments or, if hereditary, as sharply limited in function and scope[62].

Indeed, the psalm celebrates Yahweh as Israel's unique "King" and "Supreme Maker" (v. 2) implicitly contrasting Israel with the other "nations" and "peoples" who had their hierarchically organized sociopolitical systems with "their (human) kings" (v. 8)[63].

Similarly, the repetition of *kbd* in vv. 5 ("Glorious One") and 8 ("their merchant-lords") could represent this bias in reference to Israel's economic organization. The institutional structures and pressures of Israel's premonarchical period intentionally impeded the accumulation of a monopoly over basic resources and means of production by individuals or groups[64]. Thus the possibility of the existence, for example, of a group of "merchant-lords" would have been excluded in principle. It was not just a matter of choosing to worship Israel's "Glorious One" as opposed to some other god or gods. Loyalty to this "Glorious One" would have implied at the same time support of a specific vision of human community, one without such "merchant-lords"[65].

Highlighting the economic sense of *nikbĕdêhem* with the translation "merchant-lords" also allows us to appreciate the ironic contrast between Yahweh's "poor" (*'ănāwîm*)[66] in v. 4 who are "adorned with victory" (*yĕpā'ēr... bîšû'â*) and "the wealthy, the merchant-lords" cf. v. 8 who instead wear "chains" (*le'sōr... bĕziqqîm*). Further, playing on the physical sense of *kbd* "to be heavy", the

[62] N. K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.* (Maryknoll 1979) 614.

[63] Ibid., 584-587.

[64] GOTTWALD, "Two Models", 18-19.

[65] BRUEGGEMANN, "Trajectories", 168, remarks on the "militancy" of Deuteronomy in urging "an alternative understanding of reality": "Much more is now seen to be at stake in the pressure of syncretism, for it is not just a choosing among gods or a matter of loyalty to this especially jealous one, but the shape and character of human community are in question along with the God question".

[66] Note H.-J. KRAUS's comment (*Psalmen I:* 1-59 [BKAT 15/1; Neukirchen–Vluyn [5]1978] 111); "Im Alten Testament kann zwischen sozialer und 'geistlicher' Armut nicht geschieden, ja noch nicht einmal unterschieden werden".

poet describes those formerly considered "honored/heavy" because of their "importance/material possessions" as now "heavy" (i.e., weighed down) on account of the "iron shackles" (*kablê barzel*) they wear. These "weighty ones" (v. 8) are juxtaposed with Yahweh's "faithful ones" in the first part of the psalm. Unencumbered by "iron shackles" these latter are free to take up "tambourine" and "lyre" (v. 3) to praise their "Glorious One" (*kābôd,* v. 5), and free as well to take in hand the "two-edged sword" (*ḥereb pîpîyyôt bĕyādām,* v. 6).

A final contrast appears in connection with the word *ʿśh* "to do, make, effect". The word occurs as the title of Yahweh in v. 2 (*ʿōśāyw* "his Supreme Maker") and is then repeated twice in vv. 7 and 9 (*laʿăśôt* "to effect"). The principal reference of *ʿōśāyw* is to God's action of "making" or "creating" Israel at the Exodus(67), and the chief emphasis of this part of the psalm (vv. 1-4) is on God's activity. Israel's role in this context consists simply in celebrating God's gracious intervention at that decisive moment.

The repetition of the root *ʿśh* in vv. 7 and 9 expresses the action of *Israel* on behalf of her King's sovereignty in effecting "defeat" (*nĕqāmâ*)(68) on "the nations". The poet's repetition of *ʿśh* thus serves to associate Israel's struggle during the period of the Judges with the liberating action of God at the Exodus (v. 2): their "acting" (*laʿăśôt,* vv. 7.9) in the Conquest in creating a society with that intentional "opening toward equality" in its political and economic institutions was a continuation of God's "acting" at the Exodus to free them from the oppressive political and economic situation of their Egyptian servitude.

* * *

Ps 149 invokes "the weighty and rich resources of the society's religious ideology"(69) by evoking Israel's memory of the Exodus (vv. 1-

(67) See above, Part I. A.

(68) See above, footnote 21.

(69) N. K. GOTTWALD, "Israel, Social and Economic History of", *IDBSup,* 466b. Note C. WESTERMANN'S remarks (*THAT,* 800-801) on the appearance of the word pair *ʿōšer wĕkābôd* "riches and honor" after the rise of the monarchy in Israel: "Es zeigt eine sociale Wandlung an, die durch das Kö-

4) and Conquest (vv. 6-9). Further, the psalmist repeats certain key words (*mlk*, vv. 2.8; *kbd*, vv. 5.8; *'śh*, vv. 2.7.9) employing contrast and irony. He asserts the vision of human community represented in the premonarchic period when Yahweh alone was Israel's "King" (*bĕmalkām*, v. 2) and "Glorious One" (*bĕkābôd*, v. 5) in contrast to other "peoples" and "nations" who had "their (human) kings" (*malkêhem*, v. 8) and "merchant-lords" (*nikbĕdêhem*, v. 8). It was this Yahweh whose initiative in "creating" (*'śh*, v. 2) Israel at the Exodus provided the possibility of such a society. But it was Israel's "acting" (*'śh*, vv. 7.9) in the Conquest which turned that possibility into a reality.

Faculty of Theology
University of Toronto
St. Michael's College
Toronto, Canada M5S 1J4

Anthony R. CERESKO, O.S.F.S.

SOMMAIRE

Notre lecture du Psaume 149 a comporté deux étapes ou niveaux d'analyse. Dans un premier temps, l'analyse thématique et poétique a révélé la structure bi-partite du Psaume, structure qui inclut des allusions à la fois à l'intervention divine lors de l'Exode (vv. 1-4) et à l'activité d'Israël lors de la Conquête (vv. 6-9).

Dans un second temps, nous avons réfléchi sur la fonction sociale possible du Psaume. Cette fonction sociale prend forme dans l'affirmation et la légitimation d'une vision particulière de la communauté humaine, vision dans laquelle l'élément distinctif est une intention d'«ouverture vers l'égalité» dans les institutions économiques et politiques de cette communauté.

---

nigtum bedingt ist: eine Schicht reicher und mächtiger Familien entsteht, und das Ansehen dieser reichen Oberschicht wird jetzt mit 'Ehre' bezeichnet. Gewiss ist auch nicht zufällig, dass das Wortpaare 'Reichtum und Ehre' in den Spr gerade in der jungeren Sammlung Spr 1–8 auftritt (3,16 und 8,18). In den Zusammenhang dieser aristokratischen Ehre gehört auch, dass der Mächtige den ehrt, der ihn anerkennt (Dan 11,39)".

Der Septuaginta-Text und der Masoreten-Text des Hoseabuches im Vergleich*

Es ist die Aufgabe dieser Studie, den Charakter der Septuaginta-Übersetzung des Hoseabuches näher zu beschreiben. Der Text des Hoseabuches ist in manchen Versen so schlecht erhalten(1), daß der ursprüngliche Sinn kaum noch mit letzter Sicherheit ermittelt werden kann. Von daher kommt der Wiedergabe des Textes durch die Septuaginta eine besondere Bedeutung zu. Die Studie beschränkt sich darauf, durch einen Vergleich des griechischen Textes mit dem hebräischen Text möglichst alle *Ergänzungen, Auslassungen* sowie wichtige *Abweichungen mit und ohne wesentlicher Sinnverschiebung* festzuhalten(2). Sie verzichtet auf eine ausführliche Diskussion der einzelnen Stellen und nennt nur da mögliche Gründe für Abweichungen in den beiden Textversionen, wo sie aus dem Kontext leicht erschlossen werden können. Eine solche Sammlung der Unterschiede zwischen dem hebräischen und griechischen Text des Hoseabuches kann vielleicht zu einer Hilfe für die textkritische Beurteilung und Exegese einzelner Hoseastellen werden. — Als Arbeitsbasis wurde für den hebräischen Text die Ausgabe der Biblia Hebraica Stuttgartensia(3) und für den griechischen Text die Bearbeitung durch J. Ziegler(4) im Rahmen der Göttinger Septuaginta-Ausgabe zugrunde gelegt.

* Für die Durchsicht des Manuskripts und viele wertvolle Anregungen und Hinweise danke ich ganz herzlich Herrn Dr. D. Kellermann, Tübingen.

(1) Vgl. nur 9,13; 11,7.

(2) Ein solcher Vergleich wurde bereits durch G. H. PATTERSON, "The Septuagint Text of Hosea compared with the Massoretic Text", *Hebraica* VII (1890/1891) 190-221 durchgeführt; er beschränkt sich jedoch jeweils auf eine Auswahl der Stellen.

(3) *Liber XII Prophetarum*, praeparavit K. ELLIGER, *Biblia Hebraica Stuttgartensia 10* (Stuttgart 1970).

(4) *Duodecim Prophetae*, ed. J. ZIEGLER, *Septuaginta Vetus Testamentum Graecum XIII* (Göttingen ^{3}1984).

I. Ergänzungen

Es werden möglichst alle Stellen aufgeführt, in denen LXX gegenüber MT einen erweiterten Text bietet.

1. *Satz*: Den umfangreichsten Einschub bietet LXX in *13,4*: "... στερεῶν οὐρανὸν καὶ κτίζων γῆν, οὗ αἱ χεῖρες ἔκτισαν πᾶσαν τὴν στρατιὰν τοῦ οὐρανοῦ, καὶ οὐ παρέδειξά σοι αὐτὰ τοῦ πορεύεσθαι ὀπίσω αὐτῶν. καὶ ἐγὼ ἀνήγαγόν σε...".
   "... der, der den Himmel festmacht und die Erde erschafft, dessen Hände das ganze Himmelsheer erschufen, und ich habe dich nicht angewiesen, hinter ihnen herzugehen; und ich führte dich heraus..."; der erste Teil dieser Interpolation verherrlicht die Schöpfermacht Jahwes, der zweite kritisiert das abtrünnige Verhalten Israels.

2. *Satzteile*: Neben dem umfangreichen Einschub in 13,4 bietet LXX auch Ergänzungen von kleineren Satzteilen an folgenden Stellen:

   In *1,7* ergänzt LXX οὐδὲ ἐν ἅρμασιν (≙ *ûbᵉrækæb*); die Hinzufügung kann als Beeinflussung durch verwandte Stellen erklärt werden: vgl. 2 Kön 10,2; Jer 17,25; 22,4; in *2,10* erweitert LXX den Vers um αὐτὴ δὲ ἀργυρᾶ καὶ χρυσᾶ ἐποίησε τῇ Βααλ (≙ *wᵉhîʾ kæsæp ûzāhāb ʿāśᵉtâ labbāʿal*); in *2,14*: καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὰ ἑρπετὰ τῆς γῆς (≙ *wᵉʿôp haššāmajim wᵉræmæś hāʾᵃdāmâ* oder *hāʾāræṣ*); hier dürfte eine Übernahme aus 2,20 vorliegen, da dort die gleichen Wendungen begegnen (vgl. auch 4,3); in *4,2* ergänzt LXX ἐπὶ τῆς γῆς (≙ *bāʾāræṣ*); MT kann aus ursprünglichem *p̱āṟāṣû̱ bᵃʾāṟæṣ̱ w̱ᵉ*... durch Homoioteleuton entstanden sein(5); in *4,3* ergänzt LXX καὶ σὺν τοῖς ἑρπετοῖς τῆς γῆς (≙ *ûbᵉræmæś hāʾᵃdāmâ* oder *hāʾāræṣ*); hier dürfte ebenso wie in 2,14 eine Übernahme aus 2,20 vorliegen, da dort die gleiche Wendung begegnet; LXX ergänzt in *5,11* hinter *ʾæprajim* τὸν ἀντίδικον αὐτοῦ (≙ *rîbô* oder *mᵉrîbô*) als Parallele zu *mišpāṭ*; LXX ergänzt in *7,2* das schwer verständliche ὡς συνᾴδοντες (≙

(5) H. W. WOLFF, *Dodekapropheton I. Hosea* (BKAT XIV/1; Neukirchen-Vluyn [3]1976) 81; die Verszählung richtet sich nach dem masoretischen Text; die Umschrift aus dem Hebräischen richtet sich nach dem System der "Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft".

kimzamm[e]*rîm?*); LXX sieht in *8,13* eine Verbindung mit 9,3bβ, da sie diesen Versteil hier wörtlich einfügt: καὶ ἐν Ἀσσυρίοις ἀκάθαρτα φάγονται; in *12,10* erweitert LXX die Bekenntnisformel mit ἀνήγαγόν σε (≙ *hôṣê'tîkā* oder *hæ'*[a]*lêtîkā*); vgl. etwa Ex 20,2; 32,4; in *14,8* ergänzt LXX καὶ μεθυσθήσονται.

3. *Verb bzw. Nomen*: Neben kleineren Satzteilen ergänzt LXX auch Verben und Nomina an folgenden Stellen:

   In *2,7*: καθήκει; in *4,17*: σκάνδαλα (≙ *môq*[e]*šîm*); in *5,13* ergänzt sie hinter *wajjišlaḥ* verdeutlichend πρέσβεις; in *7,6*: ἐνεπλήσθη; in *8,13* ergänzt sie hinter *jizb*[e]*ḥû* noch θυσίαν (≙ *zæbaḥ*); in *10,6* erweitert LXX den Vers mit δήσαντες, was vielleicht auf der Doppelübersetzung von *l*[e]*'aššûr: l*[e]*'esûr = l*[e]*'esûr* beruht(6); in *11,4* ergänzt LXX frei mit ἄνθρωπος; in *12,1*: θεοῦ; in *13,8*: δρυμοῦ.

4. *Finites Verb*: LXX ergänzt aus syntaktischen Gründen das in MT fehlende finite Verb an folgenden Stellen:

   In *2,6* ergänzt LXX ἐστίν; in *2,9*: ἦν; in *2,25*: εἶ; in *4,19*: εἶ; in *5,1*: ἐστι; in *5,4*: ἐστι; in *5,14*: εἰμι; in *6,7*: εἰσιν; in *7,6*: ἐγενήθη; in *7,13*: εἰσιν; in *8,6*: ἐστι; in *11,9*: εἰμι; in *12,6*: ἔσται; in *12,12*: ἐστίν; in *13,4*: ἔστι. In allen diesen Fällen liegen im hebräischen Text Nominalsätze vor.

5. *Objekt*: LXX ergänzt das Objekt an folgenden Stellen:

   In *2,7*: μοι hinter *not*[e]*nê*; in *2,18*: με hinter *tiqr*[e]*'î* (Angleichung an V. 18b); in *5,6*: αὐτόν hinter *jimṣā'û*; in *5,7*: αὐτοῖς hinter *jālādû*; in *7,1*: πρὸς αὐτόν hinter *w*[e]*gannāb*; in *8,4*: μοι hinter *jādā'tî*; in *9,14*: αὐτοῖς hinter *titten*; in *14,9*: αὐτόν hinter *'ānîtî*.

6. *Gottesname*: In 2,25; 6,1; 14,3 wird der Gottesname jeweils mit Bekenntnisformeln erweitert (vgl. auch 13,4; s. oben I. 1).

   In *2,25* erweitert LXX *'*[a]*lohaj* durch die Bekenntnisformel Κύριος ὁ θεός μου εἶ σύ; in *6,1* fügt LXX hinter *JHWH* verdeutlichend τὸν θεὸν ἡμῶν (≙ *'*[a]*lohênû*) ein; in *14,3* ergänzt LXX τὸν θεὸν ὑμῶν (≙ *'*[a]*lohêkæm*).

(6) W. RUDOLPH, *Hosea* (KAT XIII 1; Gütersloh 1966) 196.

7. *Konjunktionen/Partikel/Präpositionen*: LXX bietet im Vergleich zu MT eine viel größere Zahl von Konjunktionen, Partikeln und Präpositionen:

   In *1,7* ergänzt LXX οὐδέ vor *b^{e}sûsîm*; in *1,8*: ἔτι (≙ *'ôd*); die Hinzufügung von ἔτι läßt sich als Beeinflussung von V.4 (διότι ἔτι) und vor allem von V.6 (καὶ συνέλαβεν ἔτι) erklären; in *4,19*: ἐκ (≙ *min*); LXX gibt *mizzibḥôtām* mit ἐκ τῶν θυσιαστηρίων αὐτῶν (≙ *mimmizb^{e}ḥôtām*) wieder; hier liegt bei MT Haplographie von *m* vor; in *5,1*: ὡς (≙ *k^e*) vor *ræšæt*; in *5,6*: ὅτι (≙ *kî*) vor *ḥālaṣ*; in *5,7*: ὅτι vor *b^{e}JHWH*; in *5,15*: λέγοντες (≙ *le'mor*) hinter *j^{e}šaḥ^{a}run^{e}nî*; in *6,5*: ὡς (≙ *k^e*) vor *'ôr*; in *7,11*: vor *'aššûr* verdeutlichend καὶ εἰς (*w^e'æl*); in *8,13*: διότι ἐάν; in *10,13* ergänzt LXX verdeutlichend und verknüpfend mit V.12 ἵνα τί (≙ *lāmmâ*); in *12,2.6*: δέ; in *12,9*: δία vor *'āwon*; in *13,2*: γάρ; in *13,13*: ὡς vor *jôledâ*; in *14,3*: ὅπως vor *kål*.

8. *Kopula*: Die Kopula wird in LXX sehr viel häufiger als bei MT gesetzt:

   a) *vor Nomina*: LXX fügt καί ein: in *1,1*: vor *jôtām*, *'āḥāz* und *j^{e}ḥizqijjâ*; in *2,7*: vor *ṣamrî*; in *4,15*: vor *j^{e}hûdâ*; in *8,10*: vor *śarîm*; in *8,12*: vor *tôrātî*; in *9,10*: vor *k^{e}bikkûrâ*; in *10,13*: vor *'awlātâ*; in *11,8* vor *kiṣbo'jim*; in *12,3*: vor *k^{e}ma'^{a}lālâw*; in *13,7*: vor *k^{e}nāmer*; in *13,14*: vor *mimmāwæt*; in *13,15*: vor *kål*; in *14,1*: vor *'ol^{e}lêhæm*.

   b) *vor Verben*: LXX fügt καί ein: in *3,1*: vor *'^{e}hab*; in *5,15*: vor *'āšûbâ*; in *8,7*: vor *ja'^{a}śæ*; in *9,6*: vor *t^{e}qabb^{e}ṣem* und vor *t^{e}qabb^{e}rem*; in *11,11*: vor *jæḥærdû*; in *14,8*: vor *još^{e}bê*.

   c) *vor lo'*: LXX fügt καί ein: in *3,3* ergänzt LXX καί vor *lo' tiznî* wohl in Analogie zu *w^{e}lo' tihjî*; in *4,14*.

   d) *vor hem*: LXX fügt καί ein: in *2,1*; in *4,14*.

   e) *vor 'aḥar*: LXX fügt καί ein: in *3,5*.

   f) *vor 'et*: LXX fügt καί ein: in *5,7*.

9. *Possessivpronomen*: LXX ergänzt das Possessivpronomen an folgenden Stellen:

   a) *1.P.Sg.*: in *2,4* gibt LXX *mippānæ* mit ἐκ προσώπου μου (≙ *mippānaj*) wieder; die Einfügung von μου dürfte unter dem Einfluß von V.4a.5 stehen, da dort jeweils von Jahwe in der 1. Per-

son Singl. die Rede ist; in *11,4* gibt LXX *'ahᵃbâ* mit ἀγαπήσεώς μου (≙ *'ᵃhābātî*) wieder.

b) *2.P.Sg.*: in *6,9* liest LXX für das schwierige *ûkᵉḥakkê* (Inf. constr. Pi'el + *kᵉ* + *wᵉ* von *ḥkh*(7)) καὶ ἡ ἰσχύς σου (≙ *ûkoḥᵃkā*; vgl. 7,9); in *8,6* liest LXX für *'egæl* wohl in Analogie zu V.5 ὁ μόσχος σου (≙ *'æglek*); in *9,7* gibt LXX *haššillum* (sic) verdeutlichend mit τῆς ἀνταποδόσεώς σου (≙ *šillumᵉka*) wieder; in *9,7* gibt LXX das seltene *maśṭemâ* frei mit μανία σου (≙ *maśṭemātᵉkā*) wieder; die Hinzufügung des Possessivpronomens dürfte Angleichung an *'ᵃwonᵉkā* sein.

c) *3.P.Sg.*: in *2,17* gibt LXX *tiqwâ* anders mit σύνεσιν αὐτῆς wieder; in *8,12* gibt LXX *tôrātî* mit καὶ τὰ νόμιμα αὐτοῦ (≙ *wᵉtôrotâw*) wieder; in *10,13* liest LXX τὰς ἀδικίας αὐτῆς für *'awlātâ* (≙ *'awlātāh*); in *13,15* gibt LXX *'ôṣar* verschieden mit τὴν γῆν αὐτοῦ (≙ *'arṣô*) wieder.

d) *2.P.Pl.*: LXX gibt in *6,5 bannᵉbî'îm* mit τοὺς προφήτας ὑμῶν (≙ *nᵉbî'êkæm*) wieder, wodurch die Propheten anders als bei MT nicht zum Werkzeug, sondern zum Objekt des göttlichen Zornes werden(8).

e) *3.P.Pl.*: LXX gibt in *8,7 wᵉsûpātâ* mit ἡ καταστροφὴ αὐτῶν (≙ *wᵉsûpātām*) wieder; denkbar ist hier eine Verschreibung von *m finalis* und *h*; LXX gibt in *9,13 bᵉnāwǣ* verschieden mit τὰ τέκνα αὐτῶν (≙ *bᵉnêhæm*) wieder.

II. Auslassungen

Es werden möglichst alle Stellen aufgeführt, in denen LXX gegenüber MT einen kürzeren Text bietet.

1. *Verb*: LXX läßt in 2,23; 4,3.18; 7,15 das Verb unübersetzt.

In *2,23* läßt LXX *'æ'ᵃnǣ* unübersetzt; in *4,3: wᵉ'umlal*; in *4,18: hebû* (unsicher; Imp. von *jhb*?); in *7,15: jissartî.*

(7) W. Gesenius' *Hebräische Grammatik*, Völlig umgearbeitet von E. Kautzsch (Leipzig [28]1909; Nachdruck Hildesheim 1977) § 75aa.

(8) Rudolph, *Hosea*, 132f.

2. *Nomen*: LXX läßt in 8,2; 10,15; 11,4; 13,13 das Nomen unübersetzt.

In *8,2* läßt LXX *jiśrā'el* unübersetzt; in *10,15: rā'at*; in *11,4: 'ol* (Haplographie wegen des folgenden *'l*?); in *13,13: 'et*.

3. *Objekt*: LXX gibt an folgenden Stellen das Objekt nicht wieder.

In *3,2* gibt LXX *wā'ækkeræhā* ohne das Personalsuffix der 3.P.Sg.f. mit καὶ ἐμισθωσάμην wieder; in *7,13* läßt sie *lāhæm* unübersetzt; in *8,6* läßt sie bei *'āśāhû* das Suffix der 3.P.Sg.m. unübersetzt: ἐποίησε.

4. *Selbständiges Personalpronomen*: LXX läßt an folgenden Stellen das selbständige Personalpronomen unübersetzt:

In *2,6: hemmâ*; in *7,6: hû'*; in *8,6: hû'*.

5. *Possessivpronomen*: Es fehlt in LXX an folgenden Stellen:

In *4,13* läßt LXX bei *ṣillāh* das Suffix d.3.P.Sg.f. unübersetzt; vielleicht punktierte sie *ṣillâ* (σκέπη); in *5,6* gibt LXX *beṣo'nām, ûbibqārām* jeweils ohne das Suffix d.3.P.Pl.m. mit μετὰ προβάτων καὶ μόσχων wieder; in *9,10* liest LXX für *bere'šîtāh* πρόιμον (≙ *bere'šît*); in *13,2* läßt LXX bei *kitbûnām* das Suffix d.3.P.Pl.m. unübersetzt: κατ'εἰκόνα; in *14,7* gibt LXX *hôdô* ohne das Suffix d.3.P.Sg.m. frei mit κατάκαρπος wieder. Das Possessivpronomen fehlt auch beim *Gottesnamen* in 8,2; 9,8.17; 12,15.
In *8,2* liest LXX ὁ θεός (≙ *'ælohîm*) für *'ælohaj*; in *9,8a* (*'ælohāj*) und *9,8bβ ('ælohâw)* liest LXX den Gottesnamen jeweils ohne Possessivsuffix; in *9,17* gibt LXX *'ælohaj* mit ὁ θεός (≙ *'ælohîm*) wieder; in *12,15*: κύριος für *'adonâw*.

6. *Konjunktionen/Partikel/Kopula*: LXX gibt an folgenden Stellen Konjunktionen, Partikel und die Kopula nicht wieder:

we bleibt unübersetzt in *4,15* (vor *'al tābo'û*); in *10,11* (vor *'æprajim*); in *12,3* (vor *lipqod*); in *14,4* (vor *lo'*); *gam* bleibt unübersetzt in *3,3; 4,3; kî* fehlt in *4,12; 8,6; 13,9 (kî bî)*; in *8,7* bleibt *belî* unübersetzt; in *11,8* fehlt *'ālaj*(9); in *13,2: 'attâ*; in *13,8: ke* (vor *lābî'*).

(9) RUDOLPH, *Hosea*, 212.

III. Abweichungen

Neben Ergänzungen und Auslassungen zeigt LXX gegenüber MT eine ganze Reihe von Abweichungen ohne und mit wesentlicher Sinnverschiebung.

1. *Wiedergabe ohne wesentliche Sinnverschiebung*

a) *Nomen (MT) mit Nomen (LXX)*: LXX bietet an einigen Stellen eine freiere, aber doch sinngemäße Übersetzung von Nomina:

In *1,7* wird *w*ᵉ*'æt bêt j*ᵉ*hûdâ* von LXX freier mit τοὺς δὲ υἱοὺς Ιουδα wiedergegeben; in *2,7.11* gibt sie *ṣamrî ûpištî* mit τὰ ἱμάτιά μου καὶ τὰ ὀθόνιά μου wieder; während MT mit *ṣamrî ûpištî* ("Wolle und Flachs") die Rohprodukte nennt, stellt LXX mit ihrer Wiedergabe die Endprodukte ("Kleider") in den Vordergrund; in *2,17* gibt LXX *k*ᵉ*rāmǽhā* ("Weinberge") verallgemeinernd mit τὰ κτήματα αὐτῆς ("Besitztümer") wieder; in *2,20: lābæṭaḥ* mit ἐπ' ἐλπίδι; in *4,13 w*ᵉ*'elâ* umschreibend mit δένδρου συσκιάζοντος; in *5,2: mûsār* mit παιδευτής (≙ *m*ᵉ*jasser*); in *5,11: ṣāw* mit τῶν ματαίων; in *7,1: baḥûṣ* mit ἐν τῇ ὁδῷ αὐτοῦ; in *8,8: 'ên ḥepæṣ bô* mit ἄχρηστον; in *8,13: zibḥê* mit θυσιαστήρια (≙ *mizb*ᵉ*ḥot?*); in *9,13: 'æl horeg* mit εἰς ἀποκέντησιν (*'æl hæræg* oder *h*ᵃ*regâ*); in *10,4*: das seltene *kāro'š* mit ὡς ἄγρωστις; in *11,9: b*ᵉ*qirb*ᵉ*kā* mit ἐν σοί; in *12,7: tāmîd* mit διὰ παντός; in *12,12: 'āwæn* mit μή; in *13,5: tal'ubôt* mit ἀοικήτῳ; in *14,7: hôdô* ohne Suffix mit κατάκαρπος.

b) *Nomen (MT) mit Verb (LXX)*: LXX gibt Nomina des masoretischen Textes verbal wieder in 7,5; 12,9.15.

In *7,5* gibt LXX *ḥ*ᵃ*mat* (st. constr. von *ḥemâ*) als Infinitiv mit θυμοῦσθαι wieder; in *12,9* gibt sie *ḥeṭ'* als finites Verb mit ἥμαρτεν (≙ *ḥāṭā'*) wieder; in *12,15* umschreibt sie *tamrûrîm* verbal mit καὶ παρώργισε.

c) *Verb (MT) mit Nomen bzw. Partizip (LXX)*: LXX gibt Verbalformen des masoretischen Textes nominal wieder in: 1,2; 4,2.19; 6,3.7.9; 8,11; 10,4; 13,1.6.9.

α) finite Verbformen: 1,2; 4,19; 6,3.7; 10,4; 13,6.9.

Die in der Konstruktusverbindung in *1,2* stilistisch ungewöhnliche Verbalform *dibbær* wird von LXX erleichternd mit λόγου (*d*ᵉ*bar*) wiedergegeben (anders α': ἀρχὴ ἣν ἐλάλησεν); damit gleicht LXX

die Wendung von V.2a an V.1a (*d^ebar JHWH*) an; in *4,19* liest LXX für die Verbform *ṣārar* nominal συστροφή; LXX versteht in *6,3 jôrǣ* (3.P.Sg.m. Impf. Hif'il von *jrh*) als das Nomen "Frühregen" und stellt deshalb um: ὡς ὑετὸς ἡμῖν πρόιμος καὶ ὄψιμος τῇ γῇ; *jôrǣ 'āræṣ* ist asyndetischer Relativsatz(10); in *6,7* liest LXX für *'āb^erû* παραβαίνων (≙ *'ober*); diese Lesart erklärt sich wohl daraus, daß LXX *'ādām* nicht als Ortsname, sondern als einfaches Nomen versteht(11); in *10,4: dibb^erû* mit λαλῶν; in *13,6: śāb^e'û* nominal mit εἰς πλησμονήν (≙ *l^eśābe^a'?*); in *13,9: šiḥætkā* mit τῇ διαφθορᾷ σου.

β) *Infinitiv constructus*: 6,9; 8,11; 13,1.

LXX liest in *6,9* für das schwierige *ûk^eḥakkê* (Inf. constr. Pi'el + *k^e* + *w^e* von *ḥkh*(12)) καὶ ἡ ἰσχύς σου (≙ *ûkoḥ^akā*; vgl. 7,9); LXX gibt in *8,11 laḥ^aṭô* mit εἰς ἁμαρτίας (≙ *l^eḥeṭ'*) wieder; in *13,1: k^edabber* mit κατὰ τὸν λόγον (≙ *kidbar*).

γ) *Infinitiv absolutus*: 4,2; 10,4.

LXX gibt in *4,2* die fünf Formen des Inf. abs. *'ālô w^ekaḥeš w^erāṣo^aḥ w^egānob w^enā'op* nominal mit ἀρὰ καὶ ψεῦδος καὶ φόνος καὶ κλοπὴ καὶ μοιχεία wieder; in *10,4: 'ālôt* mit ψευδεῖς.

d) *Verb (MT) mit Verb (LXX)*: LXX gibt Verbalformen des masoretischen Textes wiederum verbal in etwas freierer Übersetzung ohne wesentliche Sinnverschiebung wieder an folgenden Stellen:

In *2,11* ist der Inf. constr. Pi'el von *ksh* mit *l^e* in V.11bß nicht von der finiten Verbform *w^ehiṣṣaltî* abhängig, sondern dient als Näherbestimmung zu *ṣamrî ûpištî*(13); LXX bezieht ihn jedoch auf *w^ehiṣṣaltî* und interpretiert ihn als Finalsatz, weshalb sie ihn verneinen muß: τοῦ μὴ καλύπτειν; in *4,14: j^epāredû* interpretierend mit συνεφύροντο; in *6,2: j^eḥajjenû* mit ὑγιάσει; in *6,5: ḥāṣabtî* mit ἀπεθέρισα; in *7,9: zār^eqâ* mit ἐξήνθησαν; in *8,7: jiqṣorû* mit ἐκθέξεται αὐτά; in *10,12: lidrôš* in Angleichung an die vorausgehenden Imperative mit ἐκζητήσατε (≙ *diršû*); in *10,15*: den Inf. absol. Nif'al *nidmô* erleichternd mit ἀπερρίφησαν (≙ *nidmu*?; vgl. 10,7); in *14,6: w^ejak* mit καὶ βαλεῖ.

(10) Rudolph, *Hosea*, 132.

(11) Rudolph, *Hosea*, 141f.

(12) Gesenius, *Hebräische Grammatik*, § 75aa.

(13) E. König, *Hist.-kritisches Lehrgebäude der Hebräischen Sprache* (Leipzig 1897) § 369 q.r.

e) *Nomina*: An sehr vielen Stellen wird in LXX ein singularisches Nomen pluralisch und ein pluralisches Nomen singularisch wiedergegeben.

α) *Plural (LXX) für Singular (MT)*: Die Wiedergabe eines Singulars (MT) mit Plural (LXX) liegt meist darin begründet, daß LXX das Nomen entweder als Kollektivum auffaßt oder an den Kontext angleicht: 2,7.8.11.13.14.17.19.20; 3,5; 4,3.8.12; 5,5.6.9.11; 7,2.3.5.6.9.10.12.13.14; 8,12.13; 9,1.4.6.7.9.11.12.15.16; 10,1.2.4.6.8.14.15; 11,1.4; 12,1.11.12; 13,2.6.8.15; 14,2.4.

ʿāwon: in *4,8: ʿ^{a}wonām* mit ἐν ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν; in *5,5: baʿ^{a}wonām* mit ἐν ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν; in *8,13: ʿ^{a}wonām* mit τὰς ἀδικίας αὐτῶν; in *9,7: ʿ^{a}won^{e}kā* mit τῶν ἀδικιῶν σου; in *9,9: ʿ^{a}wonām* mit ἀδικίας αὐτῶν; in *14,2: baʿ^{a}wonækā* mit ἐν ταῖς ἀδικίαις σου.

ḥajjâ: in *2,14: ḥajjat haśśādǣ* mit τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ; in *2,20: ʿim ḥajjat haśśādǣ* mit μετὰ τῶν θηρίων; in *4,3: b^{e}ḥajjat haśśādǣ* mit σὺν τοῖς θηρίοις τοῦ ἀγροῦ; in *13,8: ḥajjat haśśādǣ* mit θηρία ἀγροῦ.

leb: in *7,6.14; 13,6: libbām* mit αἱ καρδίαι αὐτῶν; in *10,2: libbām* mit καρδίας αὐτῶν.

rāʿâ: in *7,2: rāʿātām* mit τὰς κακίας αὐτῶν; in *7,3: b^{e}rāʿātām* mit ἐν ταῖς κακίαις αὐτῶν; in *9,15: rāʿātām* mit αἱ κακίαι αὐτῶν; in *10,15: rāʿatkæm* mit κακιῶν ὑμῶν.

ʾādām: in *9,12: meʾādām* mit ἐξ ἀνθρώπων; in *11,4*; *13,2*: *ʾādām* mit ἀνθρώπων bzw. ἀνθρώπους.

jom: in *2,17: ûk^{e}jôm* mit καὶ κατὰ τὰς ἡμέρας; in *5,9*: *b^{e}jôm* mit ἐν ἡμέραις; in *7,5: jōm* mit ἡμέραι; in *10,14*: *b^{e}jôm* mit ἐν ἡμέραις.

ʿôp: in *2,20: w^{e}ʿim ʿôp haššāmajim* mit καὶ μετὰ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ; in *4,3*: *ûb^{e}ʿôp haššāmajim* mit καὶ σὺν τοῖς πετεινοῖς τοῦ οὐρανοῦ; in *7,12: k^{e}ʿôp haššāmajim* mit καθὼς τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ.

læḥæm: in *2,7: laḥmî* mit τοὺς ἄρτους μου; in *9,4: laḥmām* mit οἱ ἄρτοι αὐτῶν.

næpæš: in *4,8: napšô* mit τὰς ψυχὰς αὐτῶν; in *9,4: l^{e}napšām* mit ταῖς ψυχαῖς αὐτῶν.

ṣæmær und pešæt: in *2,7.11: ṣamrî ûpištî* mit τὰ ἱμάτιά μου καὶ τὰ ὀθόνιά μου.

Sonstige Nomina:

2,8 : *'æt gᵉderāh* mit τὰς ὁδοὺς αὐτῆς;

2,13: *kål mᵉśôśāh* mit πάσας τὰς εὐφροσύνας αὐτῆς; *ḥaggāh* mit ἑορτὰς αὐτῆς; *ḥådšāh* mit καὶ τὰς νουμηνίας αὐτῆς; *wᵉšabbattāh* mit καὶ τὰ σάββατα αὐτῆς; *wᵉkol mô'ᵃdāh* mit καὶ πάσας τὰς πανηγύρεις αὐτῆς.

2,14: *ûtᵉ'enātāh* mit καὶ τὰς συκᾶς αὐτῆς; *'ætnâ* mit μισθώματα.

2,15: *nizmāh wᵉḥæljātāh* mit τὰ ἐνώτια αὐτῆς καὶ τὰ καθόρμια αὐτῆς.

2,19: *bišmām* mit τὰ ὀνόματα αὐτῶν.

2,20: *wᵉræmæś hā'ᵃdāmâ* mit καὶ μετὰ τῶν ἑρπετῶν τῆς γῆς.

3,5 : *ṭûbô* mit ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς αὐτοῦ.

4,3 : *kål jôšeb* mit σὺν πᾶσι τοῖς κατοικοῦσιν αὐτήν.

4,12: *ûmaqlô* mit καὶ ἐν ῥάβδοις αὐτοῦ.

5,6 : *bᵉṣo'nām ûbibqārām* mit μετὰ προβάτων καὶ μόσχων.

5,11: *ṣāw* mit τῶν ματαίων.

7,9 : *śêbâ* mit πολιαί.

7,10: *zo't* mit τούτοις.

7,13: *šod* mit δείλαιοι.

8,12: *tôrātî* mit καὶ τὰ νόμιμα αὐτοῦ.

9,1 : *'ætnān* mit δόματα.

9,6 : *ḥôᵃḥ* mit ἄκανθαι.

9,11: *kᵉbôdām* mit αἱ δόξαι αὐτῶν.

9,15: *roᵃ'* mit τὰς κακίας.

9,16: *šåršām* mit τὰς ῥίζας αὐτοῦ.

10,1 : *lᵉpirjô* und *kᵉṭôb* mit τῶν καρπῶν αὐτῆς und κατὰ τὰ ἀγαθά.

10,4 : *'ālôt* und *šāw'* mit προφάσεις und ψευδεῖς.

10,6 : *minḥâ* mit ξένια.

10,8 : *ḥaṭṭa't, qôṣ* und *dardar* mit ἁμαρτήματα, ἄκανθαι, τρίβολοι.

11,1 : *libni* mit τὰ τέκνα αὐτοῦ.

12,1 : *ûbᵉmirmâ* mit καὶ ἐν ἀσεβείαις.

12,11: *ḥāzôn* und *ûbᵉjad* mit ὁράσεις und καὶ ἐν χερσί.

12,12: *šāw'* mit ψευδεῖς.

13,2 : *ma'ᵃśê* mit ἔργα.

13,6 : *kᵉmar'îtām* mit κατὰ τὰς νομὰς αὐτῶν.

13,15: *mᵉqôrô* und *ma'jānô* mit τὰς φλέβας αὐτοῦ und τὰς πηγὰς αὐτοῦ.

14,4 : *lᵉma'ᵃśê* mit τοῖς ἔργοις.

β) *Assur als pluralisches Gentilicum*: Zu der hier behandelten Gruppe gehören auch die Fälle, in denen der Landesname Assur als Gentilicum im Plural wiedergegeben wird:

In *8,9: 'aššûr* mit εἰς Ἀσσυρίους; in *9,3: ûb^e'aššûr* mit καὶ ἐν Ἀσσυρίους; in *10,6: l^e'aššûr* mit εἰς Ἀσσυρίους; in *11,11: 'aššûr* mit Ἀσσυρίων; in *12,2: 'aššûr* mit μετὰ Ἀσσυρίων; in *13,7*: LXX versteht *'āšûr* nicht als Verbform von *šûr,* sondern als das Nomen *'aššûr* und gibt es mit Ἀσσυρίων wieder.

γ) *Singular (LXX) für Plural (MT)*: An einigen Stellen wird ein Nomen bzw. Partizip im Plural von LXX singularisch wiedergegeben:

In *2,3* gibt LXX *la'^aḥêkæm* und *w^ela'^aḥôtêkæm* jeweils singularisch wieder: τῷ ἀδελφῷ ὑμῶν; καὶ τῇ ἀδελφῇ ὑμῶν; sie deutet die Stelle damit von 1,3.6.9 her und bezieht sie auf die Hoseakinder; in *2,8: ûn^etîbôtæhā* mit καὶ τὴν τρίβον αὐτῆς; in *4,4: kimrîbê kohen* mit ἀντιλεγόμενος ἱερεύς(14); in *6,5* gibt LXX *ûmišpāṭækā 'ôr* mit καὶ τὸ κρίμα μου ὡς φῶς wieder; die Lesart der LXX ist wohl durch eine falsche Abtrennung von *k finalis* (vor *'ôr* gesetzt) entstanden; in *6,8: po'^alê* mit ἐργαζομένη; in *7,1: w^erā'ôt* mit καὶ ἡ κακία (wohl Angleichung an *'^awon* und *šāqær*; in *9,10: ka'^anābîm* mit ὡς σταφυλήν; in *10,5: l^e'æglôt* mit τῷ μόσχῳ; in *11,7: t^elû'îm* mit ἐπικρεμάμενος; in *11,8: niḥûmāj* mit ἡ μεταμέλειά μου; in *12,8: mo'znê* mit ζυγός; in *13,10: w^eśārîm* mit καὶ ἄρχοντα.

f) *Konjunktionen, Partikel, Personalpronomina*: Sie werden in LXX teils ergänzt bzw. teils leicht verändert:

In *4,6* überträgt LXX *gam 'ānî* freier mit κἀγώ und stellt es vor das finite Verb; in *5,14* gibt LXX das doppelte *'^anî* mit καὶ ἐγώ wieder; in *6,3*: καί (*w^e*) statt *k^e*; in *7,9* wird *gam* mit καί wiedergegeben; in *7,12* liest LXX für *k^ešema'* ἐν τῇ ἀκοῇ und scheint damit *b^ešema'* vorauszusetzen; in *10,6* ersetzt LXX *gam* durch καί; in *12,9* ergänzt LXX vor *'āwon* διά.
An folgenden Stellen wird die Kopula *w^e* in LXX durch δέ ersetzt: 1,7; 2,1; 4,4; 5,2.4; 6,4.7; 7,9.13; 10,3.11; 12,10; 13,4; 14,10.

2. *Wiedergabe mit wesentlicher Sinnverschiebung*

a) *Verb (MT) mit Verb (LXX)*: LXX bietet an einigen Stellen

(14) Vgl. zu diesem schwierigen Text H. S. NYBERG, *Studien zum Hoseabuche* (Uppsala 1935) 24ff.

eine Wiedergabe von Verbformen, die sich inhaltlich erheblich vom masoretischen Text unterscheiden:

α) *finite Verben*: in *1,6: 'æššā'* mit ἀντιτάξομαι; in *4,3: je'āsepû* (Nif'al) mit ἐκλείψουσιν; in *4,18: sār* mit ᾑρέτισε; in *5,2: hæ'mîqû* mit κατέπηξαν; in *5,15: jæ'šemû* mit ἀφανισθῶσι; LXX leitet die Form ebenso wie in *10,2; 14,1* von *šmm* ab; in *7,2: jo'merû* mit συνᾴδωσιν; in *7,6: qerebû* mit ἀνεκαύθησαν; in *7,14: jitgôrārû* mit κατετέμνοντο (≙ *jitgôdādû*; von *gdd*; offenbar Verlesung von *r* und *d*); in *7,14: jāsûrû bî* mit ἐπαιδεύθησαν ἐν ἐμοί; in *8,10: wajjāḥellû* mit καὶ κοπάσουσι (≙ *wejaḥdelû*); in *9,2: jir'em* mit ἔγνω αὐτούς (≙ *jedā'ām*; Verlesung von *d* und *r*?); in *9,3: wešāb* mit κατῴκησαν (≙ *jāšab*); in *9,7: jede'û* mit καὶ κακωθήσεται (≙ *wejera'*?; Nif'al von *r''*); in *10,1: ješawwǣ* mit εὐθηνῶν (≙ *jišlæ*?); in *10,1: hêtîbû* mit ᾠκοδόμησαν; in *10,10: we'æssarem* mit παιδεῦσαι αὐτούς; in *10,11*: leitet LXX *jaḥarôš* von *ḥrš* II ab und gibt es als Angleichung zu *'arkîb* mit παρασιωπήσομαι (≙ *'aḥarîš*) wieder; so auch in *10,13;* in *10,11: ješaddæd* mit ἐνισχύσει (≙ *ješoded*?); in *11,4: 'ôkîl* mit δυνήσομαι (≙ *'ûkal*); in *11,4: we'aṭ* mit καὶ ἐπιβλέψομαι (≙ *weabbiṭ*?); in *11,5: jāšûb* mit κατῴκησεν; LXX übernimmt hier offenbar die Aussage von 9,3a; in *11,9: 'āšûb* mit ἐγκαταλίπω; in *12,1: rād* mit ἔγνων; in *12,1: næ'emān* mit κεκλήσεται (≙ *næ'emar*?); in *13,1: wajjæšam* mit καὶ ἔθετο (≙ *wajesimem*); in *13,2: jiššāqûn* mit ἐκλελοίπασι; in *13,5: jeda'tîkā* mit ἐγὼ ἐποίμαινόν σε (≙ *'anî re'itîkā*); in *13,15: japrî'* mit διαστελεῖ (≙ *japrîd*?); *wejebôš* mit καὶ ἀναξηρανεῖ (≙ *wejobîš*?); *jiššǣ* mit καταξηρανεῖ; in *14,9: wa'ašûrænnû* mit καὶ ἐγὼ κατισχύσω αὐτόν.

β) *Infinitiv constructus*: in *8,11: laḥaṭô* in V.11b mit ἠγαπημένα; hier liegt vielleicht eine Verschreibung aus ἡμαρτήμενα[15] oder die Lesart *leḥepæṣ*[16] vor; in *10,10: be'åsrām* mit ἐν τῷ παιδεύεσθαι αὐτούς (≙ *behiwwāserām*).

γ) *Infinitiv absolutus*: in *1,6: nāśo'* mit ἀντιτασσόμενος.

δ) *Partizip*: in *9,13: šetûlâ* mit παρέστησαν (≙ *šātû*?).

[15] Rudolph, *Hosea*, 160.
[16] Nyberg, *Studien*, 65.

b) *Verb (MT) mit Nomen (LXX)*: LXX gibt Verbalformen nominal an folgenden Stellen wieder:

In *7,4* gibt sie *jišbôt* nominal mit καταπαύματος (≙ *šæbæt?*) wieder; in *8,9: hitnû* mit δῶρα; LXX leitet *hitnû* von *ntn ab*; in *9,12* ist *beśûrî* für LXX offenbar schwer verständlich, da sie es mit dem schwierigen σάρξ μου (≙ *beśārî*) wiedergibt; in *10,5: šekan* mit οἱ κατοικοῦντες (≙ *šokenê*); in *10,11: lādûš* mit νεῖκος; in *10,12: wejorâ* mit γενήματα; in *11,7: jiqrā'uhû* mit τὰ τίμια αὐτοῦ (≙ *jeqārô?*); in *13,7: 'āšûr* mit Ἀσσυρίων (*'aššûr*); in *13,10.14: 'ehî* mit der Fragepartikel ποῦ.

c) *Nomen (MT) mit Verb (LXX)*: LXX gibt Nominalformen verbal an folgenden Stellen wieder:

In *5,8* gibt LXX *ḥaṣoṣerâ* mit ἠχήσατε analog zu *tiq'û* als Imperativ Pl. von *ḥṣṣr* "blasen" wieder; in *5,11*: die passiven Partizipien *'āšûq* und *reṣûṣ* mit aktiven finiten Verbformen: κατεδυνάστευσεν und κατεπάτησε; in *6,3: môṣā'ô* mit εὑρήσομεν αὐτόν (wohl fehlerhafte Lesung; ≙ *nimṣā'ô* oder *nimṣā'ehû*); in *6,9: ḥæbær* mit ἔκρυψαν (*ḥibbe'û?*); in *7,6: be'årbām* mit ἐν τῷ καταράσσειν; in *8,9: pæræ'* mit ἀνέθαλε (≙ *pārâ?*); *'ahābîm* mit ἠγάπησαν (≙ *'āhabû?*); in *8,10: mimmaśśā'* mit τοῦ χρίειν (≙ *mimmešoaḥ*); in *9,1: 'æl gîl* mit μηδὲ εὐφραίνου (≙ *'al tāgel?*); in *9,7: werabbâ* mit ἐπληθύνθη (≙ *nirbâ?*); in *10,5: ûkemārâw* (von *komær* "Priester") mit καὶ καθὼς παρεπίκραναν; in *10,7: nidmæ* mit ἀπέρριψε (≙ *niddeḥâ* oder *nidmâ?*); in *10,10: be'awwātî* mit ἦλθον (≙ *bā'tî*); in *11,7: jaḥad* mit θυμωθήσεται (≙ *jæḥærâ*); in *13,2: zobeḥê* mit θύσατε (≙ *zibḥû*; Verlesung von *j* und *w?*); in *13,10: wešopeṭækā* mit κρινάτω σε (wohl Angleichung an διασωσάτω σε); in *14,8: jošebê* mit καθιοῦνται (≙ *weješebû?*).

d) *Nomen (MT) mit Nomen (LXX)*: LXX gibt sehr viele Nominalformen in deutlicher Abweichung von MT wieder:

2,8 : *'æt gederah* mit τὰς ὁδοὺς αὐτῆς.
2,14: *leja'ar* mit εἰς μαρτύριον (≙ *le'ed*; Lesefehler?).
2,17: *tiqwâ* mit σύνεσιν.
3,2 : *weletæk še'orîm* mit καὶ νεβελ οἴνου.
3,4 : *maṣṣebâ* mit θυσιαστηρίου; *we'ên 'epôd ûterāpîm* mit οὐδὲ ἱερατείας οὐδὲ δήλων.
4,12: *be'eṣô* mit ἐν συμβούλοις.
4,18: *såb'ām* mit Χαναναίους; *māginnæhā* mit ἐκ φρυάγματος αὐτῆς (≙ *migge'ônāh?*).

5,2 : *šaḥ^a^ṭâ* mit οἱ ἀγρεύοντες; *śeṭîm* mit τὴν θήραν.
5,7 : *ḥodæš* mit ἡ ἐρυσίβη.
5,12: *kā'āš* mit ὡς ταραχή und *w^e^kārāqāb* mit καὶ ὡς κέντρον. offenbar waren für LXX die Ausdrücke von MT als Gottesepitheta zu anstößig([17]).
6,8 : *'^a^qubbâ middām* mit ταράσσουσα ὕδωρ; vielleicht las sie *rop^e^śâ majim*; vgl. Ez 32,2; 34,18f.
7,4 : *me'opæ̂* mit εἰς πέψσιν.
7,6 : *'opehæm* mit Εφραιμ.
7,12: *la'^a^dātām* mit τῆς θλίψεως αὐτῶν.
7,16: *mizza'am* mit διὰ ἀπαιδευσίαν.
8,1 : *ḥikk^e^kā* mit κόλπον αὐτῶν; *šopār* mit ὡς γῆ.
8,6 : *š^e^bābîm* mit πλανῶν.
8,13: *zibḥê habhābaj* mit θυσιαστήρια τὰ ἠγαπημένα.
9,6 : *qimmôś* mit ὄλεθρος.
9,7 : *'^æ^wîl* mit ὥσπερ.
9,8 : *jāqôš* mit σκολιά.
9,10: *k^e^bikkûrâ* mit ὡς σκοπόν.
9,13: *b^e^nāwæ̂* mit τὰ τέκνα αὐτῶν.
10,6 : *båšnâ* mit ἐν δόματι.
10,10: *'ônotām* mit ἀδικίαις αὐτῶν.
10,12: *l^e^pî ḥæsæd* mit εἰς καρπὸν ζωῆς; *w^e^'et* mit γνώσεως.
10,13: *b^e^dark^e^kā* mit ἐν τοῖς ἅρμασί σου (≙ *birkābækā*; wohl unter dem Einfluß von *gibbôræ̂kā*).
10,14: *šā'ôn* mit ἀπώλεια; *k^e^šod* mit ὡς ἄρχων (≙ *k^e^śar*).
11,4 : *b^e^ḥablê* mit ἐν διαφθορᾷ; LXX setzt *ḥæbæl* II "Verderben" voraus([18]).
11,6 : *baddâw* mit ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ (*b^e^jādâw*).
11,7 : *limšûbātî* mit ἐκ τῆς κατοικίας αὐτοῦ (≙ *mimmôšabtô*).
11,9 : *b^e^'îr* (*'îr* II "Erregung"([19]) mit εἰς πόλιν.
11,10: *mijjām* mit ὑδάτων (≙ *majim*).
12,2 : *wāšod* mit καὶ μάταια (≙ *wāšāw(')*?).
12,4 : *ûb^e^'ônô* mit καὶ ἐν κόποις αὐτοῦ.
12,12: *š^e^wārîm* mit ἄρχοντες (≙ *śārîm*); *k^e^gallîm* mit ὡς χελῶναι ("wie Schildkröten")([20]).

([17]) RUDOLPH, *Hosea*, 124.
([18]) *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, ed. L. KÖHLER und W. BAUMGARTNER (Leiden 1958) 272.
([19]) *Lexicon*, 702.
([20]) RUDOLPH, *Hosea*, 223.

13,1 : *r^{e}tet* mit δικαιώματα.
13,8 : *k^{e}lābî'* mit σκύμνοι.
13,13: *b^{e}mišbar* (st. cs. von *mašber* "Muttermund") mit ἐν συντριβῇ; "etymologische Übersetzung" (21).
13,14: *d^{e}bārǣkā mit* ἡ δίκη σου.
13,15: *'olǣ* mit ἐπ' αὐτόν; *'ôṣar* mit τὴν γῆν αὐτοῦ (≙ *'arṣô*).
14,3 : *kål* mit ὅπως; *pārîm* mit καρπόν.
14,5 : *m^{e}šûbātām* mit τὰς κατοικίας αὐτῶν (≙ *môš^{e}behæm*; vgl. 11,7).

e) *Verschiedene Zeitstufen*: Die Verwendung unterschiedlicher Zeitstufen in MT und LXX findet sich an folgenden Stellen:

In *2,1* gibt LXX *w^{e}hājâ* (V.1a) mit καὶ ἦν wieder und setzt damit die Zeitstufe der Vergangenheit voraus (*waj^{e}hî*); LXX knüpft wohl an die Zeitstufe von 1,9 (Narrativ) an, denn in 1,5; 2,1b gibt sie *w^{e}hājâ* korrekt mit καὶ ἔσται wieder; in *4,5* gibt LXX *w^{e}dāmîtî* mit ὡμοίωσα ohne *w^{e}* wieder; in *5,5* gibt LXX perfektisches *kāšal* in Angleichung an V.5b (*jikkāš^{e}lû*) futurisch mit καὶ ἀσθενήσει wieder; in *11,4: wā'æhjǣ* (Narrativ) mit καὶ ἔσομαι αὐτοῖς (≙ *w^{e}'æhjǣ*); in *13,2: jôsipû* mit καὶ προσέθεντο (≙ *wajjôsipû*?); in *13,7: wā'^{a}hî* mit καὶ ἔσομαι (≙ *w'æhjǣ*; Angleichung an V.8?); in *13,11: 'ættæn* und *w^{e}'æqqaḥ* mit καὶ ἔδωκά σοι (≙ *wā'ætten*) und καὶ ἔσχον (≙ *wā'æqqaḥ*).

f) *Verschiedene Vokalisation bei gleichen Konsonanten*: Sehr viele Abweichungen des griechischen Textes vom hebräischen beruhen offenbar auf verschiedener Vokalisation bei gleichem Konsonantenbestand:

In *1,4; 2,13* liest LXX ἀποστρέψω und punktiert damit *h^{a}šibotî* statt *hišbattî*; sie setzt das Verb *šûb* Hif'il voraus; in *2,17* liest LXX für *l^{e}pætaḥ* διανοῖξαι (≙ *lipto^{a}ḥ*); sie gibt *w^{e}'ān^{e}tâ* mit καὶ ταπεινωθήσεται "erniedrigt, gedemütigt werden" wieder; sie leitet es von *'nh* II ab (22); so auch in *5,5; 7,10; 14,9*; in *3,1* liest sie statt *'^{a}hubat re^{a}'* ἀγαπῶσαν πονηρά (≙ *'ohæbæt ra'*), wodurch die Wendung eine Ausweitung ins Allgemeine erfährt; in *3,2* punktiert LXX ohne Änderung des Konsonantenbestandes *wā'ækk^{e}rǣ* (καὶ ἐμισθωσάμην); in *4,17* gibt LXX den Imperativ *hannaḥ lô* mit ἔθηκεν ἑαυτῷ wieder (≙ *hinni^{a}ḥ lô*); in *5,7: jālādû* mit ἐγεννήθησαν (≙ *jull^{e}dû*; Pu'al); in

(21) RUDOLPH, *Hosea*, 239.
(22) *Lexicon*, 719.

6,11: šāt mit ἄρχου (≙ *šit*?); in *7,1: pāšaṭ* mit ἐκδιδύσκων (≙ *pošeṭ*); in *7,5: hæḥelû* mit ἤρξαντο (≙ *heḥellû*); in *7,12: 'ajsirem* mit παιδεύσω αὐτούς (≙ *'ajasserem*; Pi'el); in *8,5: zānaḥ* mit ἀπότριψαι (≙ *zenaḥ*); in *8,10: jitnû* (Qal von *tnh*) mit παραδοθήσονται (Hof'al von *ntn; juttenû*?); in *9,10: ke'āhābām* mit ὡς οἱ ἠγαπημένοι (≙ *kā'ahubim*?); in *10,4: kārot* mit διαθήσεται (≙ *kārat* oder *koret*); in *10,5: jāgûrû* mit παροικήσουσιν; LXX leitet die Form von *gûr* I[23] ab; in *10,11: jeśaddæd* mit ἐνισχύσει (≙ *jeśoded*?)[24]; in *10,12: nîrû* mit φωτίσατε; LXX leitet den Imperativ nicht von *nîr* II ab, sondern bringt ihn mit *nîr* "Leuchte" in Verbindung; sie verschiebt damit die Bildebene[25]; in *11,6: weḥālâ* mit καὶ ἠσθένησε; LXX leitet die Verbform nicht von *ḥûl*[26], sondern von *ḥālâ* "krank sein" ab; in *11,7: we'æl* mit καὶ ὁ θεός (≙ *we'el*?); in *11,9*: LXX gibt *be'îr* (von *'îr* II "Erregung")[27] mit εἰς πόλιν (von *'îr* I "Stadt") wieder; in *11,10: mijjām* mit ὑδάτων (≙ *majim*); in *11,11: wehošabtîm* mit καὶ ἀποκαταστήσω αὐτούς (≙ *wahašibotîm*); in *12,1: sebabunî* singularisch mit ἐκύκλωσέ με (≙ *sebābanî*); in *12,2: ro'æ* mit πονηρόν (≙ *rā'â*); *werodep* mit ἐδίωξε (≙ *werādap*); *jûbal* mit ἐνεπορεύετο (≙ *jôbil*?); in *12,5*: LXX leitet *wajjāśar* nicht von *śrr*, sondern in Anlehnung an V.4 von *śrh* ab: καὶ ἐνίσχυσε; in *12,9: jimṣe'û* passivisch mit εὑρεθήσονται (≙ *jimmāṣe'û*); in *13,2: kullô* mit συντετελεσμένα (≙ *kullâ*?)[28]; in *13,3: me'arubbâ* mit ἀπὸ ἀκρίδων (≙ *me'arbæ*; "von Heuschrecken"); in *13,9: šiḥætkā* nominal mit τῇ διαφθορᾷ σου (≙ *(be)šaḥtekā*?); in *13,12: ṣārûr* nominal mit συστροφήν (≙ *ṣāror* Inf. abs?; vgl. 4,19); in *13,15: ben* mit ἀνὰ μέσον (≙ *ben* "zwischen"); *wejebôš* mit καὶ ἀναξηρανεῖ (≙ *wejobiš*?); *wejæḥrab* mit ἐξερημώσει (≙ *wejaḥarib*?; Hif'il?); in *14,4: jeruḥam* mit ἐλεήσει (≙ *jeraḥem*, Pi'el); in *14,8: jeḥajjû* mit ζήσονται (≙ *jiḥjû*, Qal).

g) *Subjekts- bzw. Personenwechsel*: Ein im Vergleich zum hebräischen Text unterschiedliches Subjekt findet sich in LXX an folgenden Stellen:

α) *Plural (MT) mit Singular (LXX)*: In *2,10* gleicht LXX das

(23) *Lexicon*, 175f.
(24) *Lexicon*, 950.
(25) *Lexicon*, 615.
(26) *Lexicon*, 281.
(27) *Lexicon*, 702.
(28) NYBERG, *Studien*, 101.

plural. Subjekt (*'āśû*) dem Singular in V.a an: ἐποίησε; in *2,23: wehem ja'anû* mit καὶ αὐτὸς ἐπακούσεται; in *4,2: pārāṣû* mit κέχυται (*pāraṣ*); in *4,6: nidmû* mit ὡμοιώθη (≙ *nidmâ*); in *8,7: jiqṣorû* mit ἐκδέξεται αὐτά (≙ *jiqṣorô*?); in *10,4: dibberû* mit λαλῶν (≙ *dober, medabber* oder *dabber*?); in *11,2: qāre'û* mit καθὼς μετεκάλεσα αὐτούς (≙ *keqår'î*); LXX gleicht damit an den Gebrauch der 1.P.Sg. in V.1 an (Subjekt ist Jahwe); in *11,4: kimrîmê* mit ὡς ῥαπίζων (≙ *kemerîm*?); in *11,10: jelekû* mit πορεύσομαι (≙ *'elek*); in *12,1: sebābunî* mit ἐκύκλωσέ με (≙ *sebābanî*); in *12,2: jikrotû* mit διέθετο; in *14,8: wejiprehû* mit καὶ ἐξανθήσει (≙ *wejipraḥ*).

β) *Singular (MT) mit Plural (LXX)*: In *2,1: je'āmer lāhæm* mit κληθήσονται καὶ αὐτοί (≙ *je'āmerû wehem*); in *4,12: hit'â* mit ἐπλανήθησαν (≙ *hit'û*?); in *6,2: jeqimenû* mit ἀναστησόμεθα (≙ *weqamnû*?); in *8,3: 'ôjeb jirdepô* mit ἐχθρὸν κατεδίωξαν (≙ *'ôjeb jirdepû*); vielleicht verlas LXX das Suffix der 3.P.Sg.m. als vokalisches Afformativ, wodurch *'ôjeb* zum Objekt wurde(29); in *8,4: welo' jādā'tî* mit καὶ οὐκ ἐγνώρισάν μοι (≙ *welo' jāde'û*); *jikkāret* mit ἐξολεθρευθῶσιν (≙ *jikkāretû*); in *9,4: jābô'* mit εἰσελεύσονται (≙ *jābô'û*); in *9,12: wešikkaltîm* mit ἀτεκνωθήσονται (≙ *wešikkelû*); LXX gleicht damit an *jegaddelû* an; in *10,2b*β sieht LXX *maṣṣebôtām* als Subjekt an und gibt deshalb *ješoded* pluralisch wieder: ταλαιπωρήσουσιν (≙ *ješodedû*); in *10,6: jûbāl* mit ἀπήνεγκαν (≙ *jôbilû*); da LXX in *10,8* die Nomina pluralisch wiedergibt, setzt sie auch das Verb *ja'alæ* in den Plural: ἀναβήσονται; in *11,6: we'ākālâ* mit καὶ φάγονται (≙ *we'ākelû*); in *12,5: bākâ wajjitḥannæn* mit ἔκλαυσαν καὶ ἐδεήθησάν (≙ *bākû wajjitḥannenû*); in *13,6: wajjārām* mit καὶ ὑψώθησαν (*wajjārûmû*; Kontextangleichung); in *13,8: we'okelem* mit καὶ καταφάγονται αὐτούς (≙ *wa'akālum*); in *14,3: tiśśā'* mit λάβητε (≙ *tiśśe'û*?).

γ) *Singular (MT) mit Singular (LXX)*: In *2,4: wetāser* (3.P.Sg.f.) mit ἐξαρῶ (≙ *we'āsir*; 1.P.Sg.); in *2,18: tiqre'î* (2.P.Sg.f.) mit καλέσει (3.P.Sg.); in *4,15: 'al jæ'šam* (3.P.Sg.m.) mit μὴ ἀγνόει (≙ *'al tæ'šam*; 2.P.Sg.); in *5,3: hiz-*

(29) WOLFF, *Hosea*, 169.

nêtā (2.P.Sg.m.) mit ἐξεπόρνευσεν (≙ *hiznâ*; 3.P.Sg.; wohl Angleichung an V.3bβ); in *10,9: ḥāṭā'tā* (2.P.Sg.m.) mit ἥμαρτεν (≙ *ḥāṭā'*; 3.P.Sg.); in *10,11*: LXX leitet *jaḥ^{a}rôš* von *ḥrš* II ab und gibt es als Angleichung zu *'arkîb* mit παρασιωπήσομαι (≙ *'aḥ^{a}rîš*; 1.P.Sg.) wieder; in *10,15: 'āśâ* (3.P.Sg.m.) mit ποιήσω (≙ *'æ'^{æ}śæ*); in *11,3* liest LXX anstelle von *qāḥām* (Imp. Sg.m. + Suff. d.3.P.Pl.m.) ἀνέλαβον αὐτόν (≙ *wā'æqqāḥehû*; 1.P.Sg. + Suff. d.3.P.Sg.m.); sie gleicht damit an den Gebrauch der 1.P.Sg. (Subjekt Jahwe) in V.1f.3a an.

δ) *Plural (MT) mit Plural (LXX)*: In *6,1: l^{e}kû* (Imperativ Pl.m.) mit πορευθῶμεν (≙ *nel^{e}kâ*; 1.P.Pl.; Angleichung an *w^{e}nāšûbâ*).

h) *Verschiedene Possessivsuffixe*: Sie finden sich an folgenden Stellen:

In *2,8: 'æt darkek* mit τὴν ὁδὸν αὐτῆς (≙ *darkāh*); da der Kontext das Suffix der 3.P.Sg.f. fordert (V.8b), liegt hier wohl eine Verwechslung von *k finalis* und *h-mappiq* vor; in *4,4: w^{e}'amm^{e}kā* mit ὁ δὲ λαός μου (≙ *w^{e}'ammî*); in *6,5: bann^{e}bî'îm* mit τοὺς προφήτας ὑμῶν (≙ *n^{e}bî'êkæm*); *ûmišpāṭækā* mit καὶ τὸ κρίμα μου (≙ *ûmišpāṭî*; falsche Abtrennung d. Konsonanten); in *9,10: '^{a}bôtêkæm* mit πατέρας αὐτῶν (≙ *'^{a}bôtêhæm*); in *9,16: šāršām* mit τὰς ῥίζας αὐτοῦ (≙ *š^{a}rāšâw*); in *11,3: z^{e}rô'otâw* mit ἐπὶ τὸν βραχίονά μου (≙ *z^{e}rô'otaj*; Angleichung an den Subjektswechsel); in *11,4: l^{e}ḥêhæm* mit ἐπὶ τὰς σιαγόνας αὐτοῦ (≙ *l^{e}ḥâw*); in *11,7: w^{e}'ammî* mit καὶ ὁ λαὸς αὐτοῦ (≙ *w^{e}'ammô*); *limšûbātî* mit ἐκ τῆς κατοικίας αὐτοῦ (≙ *mimmôšabtô*); in *12,9: j^{e}gî'aj* mit οἱ πόνοι αὐτοῦ (≙ *j^{e}gî'âw*).

i) *Verschiedene Konjunktionen, Partikel, Präpositionen, Objekte*: LXX verändert mit ihnen an sehr vielen Stellen den Sinn:

In *4,15*: LXX liest für *'im zonæ* μετὰ πόρνης (≙ *'im zonâ?*); vielleicht lag hier eine Verschreibung von *'im* und *'im* vor, die durch das dreimalige *'m* in V.14 bedingt sein kann[30]; in *4,19: 'ôtāh* mit σὺ εἶ (≙ *'attâ*; Lesefehler); in *5,8: 'aḥ^{a}ræ̂kā* mit ἐξέστη (≙ *'aḥ^{a}rîd*; Perf. Aphel von *ḥrd*; Lesefehler[31]); in *7,16: lo' 'āl* mit εἰς οὐθέν (≙ *'æl lo'?*); in *8,6: ki mijjiśrā'el* mit ἐν τῷ Ισραηλ (≙

(30) RUDOLPH, *Hosea*, 107.
(31) RUDOLPH, *Hosea*, 123.

b^ejiśrā'el); in *9,2: bāh* mit αὐτούς (≙ *bām*; Angleichung an V.2a?); in *11,4: lo'* mit αὐτῷ (≙ *lô*); in *11,7: limšûbātî (l^e)* mit ἐκ τῆς κατοικίας αὐτοῦ (≙ *mimmôšabtô, min*); *w^e'æl* mit καὶ ὁ θεός (≙ *w^e'el*?); *jaḥad* mit θυμωθήσεται (≙ *jæḥærǣ*?) *j^erômem* mit ὑψώσῃ αὐτόν (≙ *j^erîmô* oder *j^erîmehû*?); in *11,11: 'al* mit εἰς (≙ *'æl*); in *12,1: 'od* mit νῦν (≙ *'attâ*); *'im* mit αὐτούς; in *12,5: lô* mit μου (≙ *lî*); *'immānû* mit πρὸς αὐτόν (≙ *'immô*); *jimṣā'ænnû* mit εὕροσάν με; in *14,5: mimmænnû* mit ἀπ' αὐτῶν (≙ *mehæm*).

j) *Verschiedene Vers- und Worteinteilung*: LXX bietet an folgenden Stellen eine von MT abweichende Vers- bzw. Worteinteilung:

In *4,5* zieht LXX *lājlâ* zu V.5b, um es mit *dāmîtî* (ohne *w^e*!) zu verbinden; in *4,11* zieht sie *w^ejajin* in die folgende Zeile und stellt es vor *w^etîrôš*; LXX zieht die beiden ersten Worte von *4,15* zu V.14b und liest μετὰ πόρνης (≙ *'im zonâ*); LXX sieht *5,15b* als Einleitung zu 6,1, weshalb sie ihn zu 6,1 zieht; in *6,3* versteht LXX *jôrǣ* (3.P.Sg.m. Impf. Hif'il von *jrh*) als das Nomen "Frühregen" und stellt deshalb um: ὡς ὑετὸς ἡμῖν πρόιμος καὶ ὄψιμος τῇ γῇ; in *6,9* zieht LXX *dæræk* (V.9b) zu V.9a; in *6,11* zählt LXX ἄρχου τρυγᾶν σεαυτῷ anders als MT nicht zu V.11a, sondern zu V.11b; in *7,14* gibt LXX *jāsûrû bî* mit ἐπαιδεύθησαν ἐν ἐμοί wieder und zieht es zu V.15a; in *7,16* vertauscht LXX die Wortstellung von *lo' 'āl:* εἰς οὐθέν; im Unterschied zu MT zählt LXX in *8,9 'æprajim* nicht zu V.9b, sondern zu V.9a; in *8,11* zählt sie *laḥ^aṭo'* (εἰς ἁμαρτίας) zu V.11b; in *8,13* zieht sie das schwer verständliche *zibḥê habhābaj* noch zu V.12; LXX zieht in *9,4 zibḥêhæm* nicht zu *jæ'ærbû lô*, sondern zu *k^elæḥæm;* in *9,6* rechnet LXX Αἰγύπτου noch zu *miššod*; in *9,9* zieht LXX *hæ'mîqû* zu V.8 Ende; in *9,11* zieht sie *k^ebôdām* zu V.11b; in *11,2* trennt LXX aufgrund der Lesart καθὼς μετεκάλεσα das Nomen *mipp^enêhæm* in ἐκ προσώπου μου. αὐτοί (≙ *mippānaj hæm*); LXX zieht in *12,1 wîhûdâ* (V.1b) zu V.1a; in *13,2* zieht LXX *lāhæm* (αὐτοῖς; V.2b) zu V.2a; in *13,6* zählt LXX *k^emar'îtām* zu V.5; in *13,12* zieht LXX *ṣārûr '^awon* zu V.11.

k) *Ortsname als Nomen*: LXX gibt Ortsnamen als einfache Nomina an folgenden Stellen wieder:

In *5,1: miṣpâ* mit τῇ σκοπιᾷ (≙ *miṣpǣ*?); in *5,8: baggib'â* und *bārāmâ* mit ἐπὶ τοὺς βουνούς und ἐπὶ τῶν ὑψηλῶν; in *6,7: 'ādām* mit ἄνθρωπος; in *9,9: haggib'â* mit τοῦ βουνοῦ; in *9,13: l^eṣôr* mit

εἰς θήραν (≙ *lᵉṣajid*); in *10,9: haggib'â* und *baggib'â* mit οἱ βουνοί und ἐν τῷ βουνῷ; in *10,15: bêt 'el* mit οἶκος τοῦ Ισραηλ; in *12,5: bêt 'el* mit ἐν τῷ οἴκῳ Ων.

l) *Nomen als Eigenname*: LXX gibt umgekehrt Nomina als Eigennamen an folgenden Stellen wieder:

In *5,13; 10,6: jāreb* mit Ιαριμ (bzw. ιαρειβ); in *9,6: maḥmad* mit Μάχμας; in *10,14: 'arbe'l* mit Ιεροβααλ.

* * *

Der Vergleich zwischen dem Septuaginta- und dem Masoreten-Text des Hoseabuches zeigt deutlich eine große Zahl von Abweichungen in beiden Textrezensionen. Dieser Sachverhalt wird in der Forschung ganz unterschiedlich gedeutet. Hier lassen sich vier Positionen unterscheiden.

Die *erste* Position, die u.a. von L. Treitel(32) und H. S. Nyberg(33) vertreten wird, zieht aus diesem Sachverhalt den Schluß, daß die LXX für die Lösung von textkritischen Fragen im Hoseabuch *keinen* wesentlichen Beitrag leisten könne. So wirft ihr L. Treitel "exegetisches Unvermögen" bei der Übertragung von MT vor: "... es ist nichts als exegetisches Unvermögen, das zu so abweichender Uebersetzung bei der LXX geführt hat..."(34). Wegen der Fülle der Abweichungen in LXX vermutet er, daß der Übersetzer des Hoseabuches keine sehr guten hebräischen Sprachkenntnisse gehabt habe.

> Solche Unterschiede sind instructiv, sie sind ein Gradmesser für die Sprachkenntnisse des Vert. zu Hosea, sie lassen den sichern Schluss zu, wie gering eben das Mass seiner hebr. Sprachkenntnisse gewesen sein muß(35).

Sein abschließendes Urteil über die LXX fällt deshalb sehr negativ aus, da sie "in der Auffassung des hebr. Textes die grössten Irrungen

(32) L. Treitel, *Die alexandrinische Uebersetzung des Buches Hosea*. Heft I (Karlsruhe 1887) (freundlicher Literaturhinweis von Herrn Dr. D. Kellermann); ders., "Die Septuaginta zu Hosea", *MGWJ* 41 (1897) 433-454.

(33) Nyberg, *Studien*, 113-117.

(34) Treitel, "Die Septuaginta zu Hosea", 434.

(35) Treitel, "Die Septuaginta zu Hosea", 441.

begeht" und "für die Controlle des uns heut vorliegenden M.T. wenig Vertrauen verdient" (36).

Zu der gleichen negativen Einschätzung der LXX kommt H. S. Nyberg. Nach Nyberg darf ihr keine große Autorität zugesprochen werden, denn sie

> verstösst unaufhörlich gegen den Rhythmus, teilt den Text nicht selten verkehrt ab und strotzt von groben Missverständnissen, verunglückten Lesungen und oberflächlichen Wortdeutungen, die oft aufs Geratewohl nach naheliegenden aramäischen Wörtern zugeschnitten worden sind. Hilflosigkeit und Willkür sind die charakteristischen Züge dieser Interpretation (37).

Nyberg schließt daraus, daß die masoretische Tradition der alexandrinischen Juden recht mangelhaft gewesen sein muß (38).

Die *zweite* Position, die von G. H. Patterson (39) vertreten wird, beurteilt dagegen den LXX-Text des Hoseabuches wesentlich *positiver.* Nach ihm können die meisten Abweichungen in der LXX dadurch erklärt werden, daß sich der Übersetzer sehr verantwortungsbewußt darum bemüht habe, seine Übersetzung den Hörern und Lesern seiner Zeit anzupassen.

> The fact also that the translator's aim was to produce a translation for the use of the people of his times, and not that the Hebrew text might be reconstructed from it, allowed him to translate as he understood the Hebrew, and thus to interpretation a number of minor variations may be attributed (40).

Patterson hebt besonders die exakte und verantwortungsbewußte Übersetzung hervor:

> Yet the fairness and the literalness of the translation are, withal, astonishing... (41). The faithful reproduction of Hebrew idioms and even the order of words in Hebrew is remarkable (42).

Da der Übersetzer sich insgesamt sehr wortgetreu an seine Vorlage gehalten habe, seien die Abweichungen nicht anders als mit einer

(36) TREITEL, "Die Septuaginta zu Hosea", 442.
(37) NYBERG, *Studien*, 116.
(38) NYBERG, *Studien*, 116.
(39) PATTERSON, "Hosea", 190-221.
(40) PATTERSON, "Hosea", 220.
(41) PATTERSON, "Hosea", 220.
(42) PATTERSON, "Hosea", 220.

vom heutigen masoretischen Text in einigen Punkten verschiedenen Vorlage zu erklären. Die Abweichungen

> can only be explained as arbitrary or recensional, but the general fidelity of the translator will not allow the former explanation, moreover the excellence of the readings in many cases will not admit it([43]).

Die *dritte* Position, die sehr entschieden von K. Vollers([44]) vertreten wird, rechnet mit einer *aramäischen Vorlage* für die Übersetzung ins Griechische([45]).

> Behält man den Kern der Thatsache im Auge, daß nämlich der Uebersetzer echthebräischen Stämmen, deren Bedeutung sich oft schon aus dem Zusammenhange aufdrängt, die meist weit weniger passende aramäische Bedeutung des gleichen oder ähnlichen Stammes unterschiebt, so ist man wohl zu dem Schlusse berechtigt, daß das aram. Sprachgut in seinem tiefsten Bewußtsein fester wurzelte als das rein hebräische, daß das Aramäische neben dem Griechischen seine eigentliche Muttersprache war...([46]).

In der Beurteilung sowohl der aramäischen Vorlage als auch der griechischen Übersetzung warnt Vollers vor einer Über- und Unterschätzung der Versionen. Die These einer wesentlichen Verschiedenheit beider Rezensionen lehnt er ab.

> Faßt man alles zusammen, so kann eine wesentliche redactionelle Verschiedenheit beider Texte mit Bestimmtheit abgewiesen werden; im Einzelnen leistet S. teils wesentliche positive Dienste durch sein Zeugniß, teils negative, indem er überraschende Einblicke in die Geschichte der alten Ueberlieferung gewährt([47]).

Die *vierte* Position, die sich in den Kommentaren zum Hoseabuch von C. von Orelli([48]), W. R. Harper([49]), Th. H. Robinson([50]) und

([43]) Patterson, "Hosea", 221.

([44]) K. Vollers, "Das Dodekapropheton der Alexandriner", *ZAW* 3 (1883) 219-272, bes. 224.

([45]) Vgl. zu dieser Frage auch Nyberg, *Studien*, 116.

([46]) Vollers, "Dodekapropheton", 224f.

([47]) Vollers, "Dodekapropheton", 234.

([48]) C. von Orelli, *Die zwölf kleinen Propheten* (KK A.V.2; München ³1908) 5.

([49]) W. R. Harper, *Amos and Hosea* (ICC; Edinburgh ²1960) clxxiii-clxxiv.

([50]) Th. H. Robinson–F. Horst, *Die Zwölf Kleinen Propheten* (HAT 14; Tübingen ³1964) 4.

F. I. Andersen/D. N. Freedman(51) findet, rechnet mit einer stark *verdorbenen Vorlage*, die der griechische Übersetzer benutzt habe. Ohne Zweifel habe er an einigen Stellen einen hebräischen Text verwendet, der sich von MT unterschied. Sie billigen alle der LXX bei der Korrektur von MT einen großen Stellenwert zu. Stellvertretend für diese Position sei W. R. Harper zitiert:

> In correction of MT, G is most helpful. That the textual basis of G is different from MT appears from the large number of cases in which the reading of G cannot have come from MT... G's rendering was evidently made before MT had become the standard text(52).

Welche Schlußfolgerungen lassen sich nun aus dem Vergleich zwischen dem Septuaginta- und dem Masoretentext des Hoseabuches ziehen? Durch diesen Vergleich wird der *Interpretationswille* der LXX vor allem an den Stellen sichtbar, wo sie den Text aus theologisch-inhaltlichen und syntaktisch-stilistischen Gründen ergänzt, verbessert, glättet und ohne wesentliche Sinnverschiebung deutet. So versucht sie durch die Ergänzung in 13,4 das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel zu präzisieren, indem sie Jahwe als den Schöpfer des Himmels und der Erde verherrlicht und ihm das abtrünnige Israel gegenüberstellt. Sie erweitert den Gottesnamen mit Bekenntnisformeln (2,25; 6,1; 14,3), um Jahwe als den persönlichen Gott Israels zu preisen, der sein Volk aus Ägypten geführt hat (12,10). Die übrigen Ergänzungen dienen zur Verdeutlichung der unterschiedlichsten Aspekte: Krieg (1,7); Baalsdienst (2,10); Schöpfung (2,14; 4,3); Assurgefahr und Deportation (8,13). Das Bemühen der LXX um einen verständlichen Text zeigt sich auch in den zahlreichen syntaktisch-stilistischen Ergänzungen und Verbesserungen. So dienen die Hinzufügungen des Objektes und des Possessivpronomens der Verdeutlichung und die Ergänzungen des finiten Verbs sowie die zahlreichen Hinzufügungen von Konjunktionen, Partikeln und Präpositionen der stilistischen Korrektur des Textes. Sehr auffallend und ungewöhnlich ist in LXX die im Vergleich zu MT sehr viel häufigere Verwendung der Kopula(53).

(51) F. I. ANDERSEN–D. N. FREEDMAN, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24; Garden City, New York 1980) 66.

(52) HARPER, *Amos and Hosea*, clxxiv.

(53) Vgl. zum polysyndetischen Gebrauch von Waw copulativum im Hebräischen GESENIUS, *Hebräische Grammatik*, § 154.

Der Wille zur Verdeutlichung und Präzisierung des Textes zeigt sich ebenso an den Stellen, wo LXX Begriffe verallgemeinert (1,7; 2,17) bzw. an die Lebensverhältnisse ihrer Hörer anpaßt (2,7.11) und selten begegnende bzw. schwer verständliche Worte freier wiedergibt (10,4). Hierher gehören auch die zahlreichen stilistischen Korrekturen wie die nominale Wiedergabe von Infinitiv constructus und absolutus, die pluralische Übersetzung von Kollektivnomina sowie die freiere Wiedergabe von Konjunktionen, Partikeln und Personalpronomina.

Die Stellen, an denen LXX den Text ihrer Vorlage erweitert bzw. ohne wesentliche Sinnverschiebung interpretiert und präzisiert, zeigen deutlich ihr großes Bemühen, den Text *gewissenhaft* zu übertragen, um ihn für ihre Hörer verständlich zu machen. Die große Verantwortung, die sie sowohl gegenüber ihrer Vorlage als auch gegenüber ihren Hörern zeigt, läßt deshalb eine solch negative Einschätzung der LXX wie bei L. Treitel(54) und H. S. Nyberg(55) nicht zu(56). Man kann an diesen Stellen nicht wie H. S. Nyberg von einer hilflosen und willkürlichen Übertragung reden(57).

Schwieriger zu beurteilen sind allerdings die Stellen, an denen LXX wesentlich vom Text ihrer Vorlage abweicht. Hier übersetzt sie finite Verbformen, Infinitivkonstruktionen und Partizipien mit verbalen und nominalen Formen, die sich in der Bedeutung erheblich vom hebräischen Text unterscheiden. Bedeutende Abweichungen ergeben sich auch in der nominalen und verbalen Wiedergabe von Nomina. Die Verwendung unterschiedlicher Zeitstufen in MT und LXX verändert den Aussagegehalt eines Verses oft ebenso grundlegend wie die verschiedene Vokalisation bei gleichem Konsonantenbestand. Einen tiefen Einschnitt in den Text bieten auch der Subjekts- bzw. Personenwechsel, die verschiedenen Possessivsuffixe und vor allem die unterschiedliche Vers- und Worteinteilung in LXX.

Diese große Zahl von Abweichungen zwischen MT und LXX läßt sich jedoch in vielen Fällen erklären. Sie beruht z.T. auf Verle-

(54) TREITEL, "Die Septuaginta zu Hosea", 442.

(55) NYBERG, *Studien*, 116.

(56) Vor einer allzu negativen Einschätzung der LXX warnt auch RUDOLPH, *Hosea*, 19: "... sie verdient auch nicht die Unterschätzung, mit der ihr z.B. Nyberg begegnet".

(57) NYBERG, *Studien*, 116: "Hilflosigkeit und Willkür sind die charakteristischen Züge dieser Interpretation".

sung bzw. Verwechslung von Konsonanten (vor allem *r* und *d*, *j* und *w*; 7,14; 9,3), auf einer falschen Ableitung eines im Hebräischen selten begegnenden Verbs oder Nomens (10,1.11) oder auf der Angleichung an den Kontext (13,10). An einigen Stellen war für LXX offenbar auch die konkrete Bedeutung eines Verbs bzw. Nomens so schwer zu ermitteln, daß ihr nichts anderes als eine freie Übertragung übrigblieb (1,6; 8,10). LXX scheute sich auch nicht vor einer bewußten Änderung an den Stellen, wo ihr Ausdrücke von MT als Gottesepitheta als zu anstößig erschienen. So entschärft sie den Vergleich Gottes mit einer "Motte" und mit "Fäulnis" (5,12) durch einen anderen weniger anstößigen Vergleich ("Unruhe, Stachel").

Wie sind nun aber die Abweichungen zwischen MT und LXX zu deuten, die weder auf Verlesung, Kontextangleichung noch auf bewußter Interpretation beruhen? Hier gibt es vor allem zwei Erklärungsmöglichkeiten: die erste besteht in der Annahme, daß LXX ihre Vorlage mit großer Willkür und noch größerem Unvermögen übertragen habe. Zu dieser Deutung neigen vor allem L. Treitel([58]) und H. S. Nyberg([59]). Die zweite Erklärung rechnet mit einer undeutlichen und verdorbenen bzw. mit einer an einigen Stellen gänzlich von dem uns heute vorliegenden masoretischen Text abweichenden Vorlage. Diese Deutung, die vor allem von G. H. Patterson([60]), W. R. Harper([61]) und F. I. Andersen/D. N. Freedman([62]) vertreten wird, verdient m.E. den Vorzug vor der ersten Erklärungsmöglichkeit, denn an sehr vielen Textstellen mit wesentlichen Abweichungen läßt sich bei der Rückübersetzung ins Hebräische ein ähnlicher Konsonantenbestand beobachten. Am deutlichsten ist dies an den Stellen sichtbar, an denen LXX den Konsonantenbestand exakt beibehält, aber verschieden vokalisiert. Dies läßt auf das Bemühen der LXX schließen, den Konsonantenbestand selbst um den Preis der Unverständlichkeit unbedingt beizubehalten. So zeigt sich hier wie bereits an den Stellen mit Texterweiterung und kleineren Abweichungen die

([58]) TREITEL, "Die Septuaginta zu Hosea", 442.
([59]) NYBERG, *Studien*, 116.
([60]) PATTERSON, "Hosea", 221.
([61]) HARPER, *Amos and Hosea*, clxxiii-clxxiv.
([62]) ANDERSEN–FREEDMAN, *Hosea*, 66; die These von VOLLERS, "Dodekapropheton", 219-272, LXX habe eine aramäische Vorlage verwendet, bedarf einer ausführlichen Würdigung, die im Rahmen dieser kleinen Studie jedoch nicht geleistet werden kann.

große Verantwortung und das Bemühen der LXX gegenüber ihrer an einigen Stellen verdorbenen und von MT abweichenden Vorlage. Die Verantwortung, die LXX gegenüber ihrer Vorlage zeigt, macht sie deshalb zu einem wichtigen Hilfsmittel für textkritische Entscheidungen im Hoseabuch.

Evangelisch-theologische Fakultät
der Universität Tübingen
Liebermeisterstrasse 12
D-7400 Tübingen

Heinz-Dieter NEEF

SOMMAIRE

Les *compléments* que fait la Septante dans le livre d'Osée sont relatifs à des déclarations de Dieu dans lesquelles le lien entre YHWH et Israël est explicité. Ils servent en outre à l'explicitation d'aspects très différents: guerre (1,7); culte de Baal (2,10); création (2,14); danger assyrien et déportation (8,13). Les lieux où la Septante opère des *omissions* sont en nombre restreint et de peu d'importance relativement au contenu. Au sujet des *écarts*, on peut observer une tendance à l'adaptation des énoncés du texte au milieu de vie de celui qui écoute et lit, une tendance à la généralisation, une tendance au nivellement et à la dédramatisation des énoncés.

Puisque la Septante se donne beaucoup de peine pour transposer consciencieusement le texte de sa version, il faut considérer que, dans les endroits où les écarts sont substantiels avec le TM, on a affaire, non pas à une transposition arbitraire et sans intérêt, mais bien plutôt à une version vague et corrompue, c.-à-d. à une version différente du TM.

John's Narration of the Hearing Before Pilate (John 18,28–19,16a)

In a previous article(1), I addressed earlier portions of the Johannine passion account not so much from the standpoint of its sources as from that of its narrative progression. This sequel tries to build upon the same approach, the rationale for which has been given in the previous study. The major points on which I shall concentrate in John 18,28–19,16a concern the structure of this passage as disclosing the progression of various encounters, especially Pilate's role in them, and the climactic scene of paradoxical judgment. Jesus, not Pilate, figures as the chief character throughout these encounters(2). Nevertheless, Pilate is the only one who appears in every scene. Pilate's actions and reactions provide the main element of dramatic continuity and account for the over-all cohesion of the narrative. To my knowledge, however, no one has addressed John 18,28–19,16a with special attention to Pilate's distinctive role in this Johannine narrative.

The confrontational interaction in this passage involves Pilate, the Jews, and Jesus. It proceeds (after a transitional introduction, 18,28) in two main stages (*see below*). The dialogue portions of these two stages are articulated mainly by a pattern of exits and entrances. Some commentators, like Haenchen, who offers an over-all tripartite division(3), fail to attend seriously to these more evident

(1) C. H. GIBLIN, "Confrontations in John 18,1-27", *Bib* 65 (1984) 210-232. The sequel given here was presented at the annual meeting of the Society of Biblical Literature, Chicago, Dec. 10, 1984.

(2) E. HAENCHEN, *A Commentary on the Gospel of John Chapters 7-21* (ed. R. W. FUNK with U. BUSSE, trans. R. W. FUNK) (Hermeneia; Philadelphia 1984) 178, poses the question concerning the main character. If only because the passage is part of the Gospel passion narrative, the main character must be Jesus.

(3) HAENCHEN, *Gospel of John*, 185, indicates three major divisions: 18,28-32; 18,33–19,11; 19,12-16a. Including 19,12 with 19,13-16a leads him

literary signposts, although they are intrinsic to the dramatic interchanges between the persons involved. Others, like Brown and Schnackenburg, tend to follow them, but depart from the dialogue structure and even from the indication of exits and entrances in their marking a sevenfold series of scenes(4). For clarification of these initial observations and of the subsequent discussion, the following sketch of the structure proposed in this essay is provided. Capital letters have been chosen for Stage Two to indicate the escalation of the narrative, notably the way all three participants (Pilate, Jesus, and the Jews) are engaged in each scene.

18,28	*Transitional Introduction*:	
	the Jews bring Jesus to the pretorium, and do not enter.	
18,29–19,3	*Stage One* (Pilate with the Jews *or* with Jesus):	
18,29-32	*a*	Pilate goes outside to address the Jews.
18,33-38a	*b*	Pilate goes inside privately to interrogate Jesus.
18,38b-40	*a'*	Pilate goes outside to address the Jews.
19,1-3		*x* τότε οὖν Pilate has Jesus scourged.
19,4-16a	*Stage Two* (Pilate *both* with the Jews *and* with Jesus):	
19,4-7	*A*	Pilate goes outside, leads Jesus outside, and addresses the Jews.
19,8-12	*B*	Pilate goes inside to interrogate Jesus and the Jews' shouts are noted.
19,13-15	*A'*	Pilate leads Jesus outside, seats him, and addresses the Jews.
19,16a		*X* τότε οὖν Pilate hands Jesus over to them for crucifixion.

---

to conclude that Pilate simply capitulates: "Pilate must deliver Jesus up by Jewish demand". This amounts to reading the Synoptics' accounts into John's.

(4) R. E. BROWN, *The Gospel According to John (XIII–XXI)* II (AB29A; Garden City 1970) 858-859; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* III (Freiburg i/B ²1976) 275-276. R. A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design* (Philadelphia 1983) 142, n. 89, remarks

In R. E. Brown's analysis of the structure, a special difficulty arises from beginning the last scene with 19,12 instead of 19,13(5). It is v. 13, phrased in a way pointedly similar to the opening line of the penultimate scene (19,8), "When Pilate heard these words", that introduces the final scene. Besides, v. 12 notes both Pilate's reaction to Jesus' words (cp. 18,38) and the pressures which prompt his subsequent action(6).

The sevenfold structure (whether as Brown or as Schnackenburg presents it) must be faulted for ignoring the distinctive, parallel literary introduction of two concluding passages (19,1-3 and 19,16a), each of which brings to a close a set of three "outside—inside—outside" scenes. These concluding passages help narratively to articulate the progression between the opening three dialogue scenes and the closing three, along with the progression of the whole passion narrative, including its exits and entrances. Thus, both the scene in 19,1-3 and the brief closing one in 19,16a are introduced by τότε οὖν ("At that point, accordingly"(7)) and a verb describing Pilate's action. No dialogue occurs, nor is any "going outside" or "going inside" indicated. R. E. Brown supposes that "(going) inside" is as-

---

that the identification of the seven scenes is now widely accepted, and can be traced to R. H. Strachan. Even so, however, the scenes are not always divided in the same way, and one suspects that the fascination of numerical appositeness (in spite of the absence of needed literary signposts in the text) has obscured commentators' perception of the dynamic movement of the story.

(5) BROWN, *Gospel According to John* II, 859, 893. See also A. DAUER, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium. Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1–19,30* (SANT 30; Munich 1972) 102. Cf. J. GNILKA, *Johannesevangelium* (Echter Bibel; Würzburg 1983) 142. The same division adversely affects the analysis given by B. D. EHRMAN, "Jesus' Trial Before Pilate: John 18:28–19:16", *BTB* 13 (1963) 124-131, 127, who, moreover, takes 19,8 with 19,4-7, thus breaking a sentence (vv. 8-9) between two scenes; ibid., 126. J. BECKER, however, coherently delimits his sixth scene as 19,8-12; *Das Evangelium nach Johannes* (Ökumenischer Taschenbuch-kommentar zum NT 4/2; Gütersloh [2]1984) 557, 575-578.

(6) Cf. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* III, 276, who further observes that 19,13-16a is the escalation and fulfillment of 19,4-7; ibid., 304.

(7) The οὖν after τότε is not resumptive but illative, introducing a concluding response to a previous reaction, as in 11,14. Even in John 20,8, τότε οὖν introduces the Beloved Disciple's action and faith as the consequence of the prior entry of Peter, who has seen all the evidence.

sumed (as predicated of Pilate) in 19,1, and makes of 19,1-3 the central, focal point of a sevenfold concentric structure. Such an analysis, however, may detract from the general progression of the account(8). Pilate's taking Jesus and having him scourged (19,1-3) is introduced as an action concluding (τότε οὖν) the previous set of dialogue encounters. Thus, in the first set of encounters, Pilate has appeared *either* with the Jews *or* with Jesus. John 19,1-3 then functions as the point of reference for the following set of encounters in which *all three*, that is, Pilate, Jesus, and the Jews, are engaged in each of the three scenes. Similarly, but with an advance to further narrative progression, Pilate's handing Jesus over to the Jews (19,16a: τότε οὖν) serves as the concluding action of the second set of confrontations, and functions as the point of departure for the climactic scene of Jesus' death, introduced by: "Then they took Jesus, and carrying the cross for himself he went out..." (19,16b-20).

The structural analysis provided above more accurately represents the mounting tension, especially as entailing decisive choices both on the part of Pilate and on the part of the Jews. The analysis also better grounds for both sets of three confrontations the explanation for Pilate's actions and the motif of the Jews' self-judgment in rejecting Jesus as their king.

The transitional passage (18,28) and opening scene (18,29-32) distance the Jews from Pilate on the grounds of religious practice(9), with which Pilate readily comes to terms. He goes out to them

(8) As in BROWN, *Gospel According to John* II, 858-859. Nevertheless, Brown rightly draws attention to the motif of Jesus' kingship in the scene of the mockery. This motif is central to the presentation of Jesus in the whole hearing and may be regarded as the focal point in a concentric structure. From a *structural* point of view, there can be *two* complementary literary structures in the same passage. The phenomenon can be demonstrated elsewhere in John, sc., John 1,1-18 and 5,19-30, although the complementary structures there are not the same as those here; cf. C. H. GIBLIN, "Two Complementary Literary Structures in John 1:1-18", *JBL* 104 (1985) 87-103. An analysis of the *narrative progression*, however, requires recognition of the literary structure which is presented in this paper.

(9) SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* III, 278, maintains the view of Billerbeck concerning the uncleanness in question (sc., through possible contact with dead infants buried in pagan houses). He also discerns a Christian dissociation from Jewish ritualism concerning the understanding of Passover.

when they do not enter the pretorium. After asking for the accusation, he tries to avoid handling the case by again recognizing Jewish law, but finds himself confronted with their desire to put the accused to death. The accusation is deadly serious, but low-keyed; there are no detailed accusations, no outcries. Whether or not Jewish authorities had at that time the right to execute the death penalty, or in any event wanted to make the Romans responsible for Jesus' death, it becomes evident from the redactional, closing comment (18,32) that, from the standpoint of the Gospel, the operative element is Jesus' own prophecy of crucifixion (cf. 12,31-33). Thus, the opening engagement between the Jews and Pilate is not to be judged from a merely socio-political standpoint. Events transpire as they do, even from the outset, in line with Jesus' words known to the reader from earlier portions of the Gospel([10]). The merely human agents (the Jews and Pilate) are unaware of the coming course of events, which will lead to the polyglot, universal sign of the cross.

The second scene (18,33-38a) begins with Pilate's entry back into the pretorium and his privately summoning Jesus to ask whether he is King of the Jews. Pilate is completely in command of the investigation, and privately begins the characteristically inquisitorial Roman criminal procedure with a query which moves toward determining a capital offense. The Synoptics (Mark 15,2; Matt 27,11; Luke 23,3) recount the question at the outset of a public hearing and conjoin with it many specific accusations on the part of the Jews. John, however, pointedly has Pilate voice the question privately and presents an initial reply of Jesus which immediately places Pilate on the defensive. It demands his personal inference or understanding. As a charge, the title was conspicuously absent from the first scene, where no mention was made even of a charge of sedition. The Jews represented Jesus only as a malefactor (κακὸν ποιῶν, 18,30), albeit they considered him guilty of a capital offense (18,31b). They will pose the political charge only later (19,12), when Pilate will already have made up his mind from personal interrogation that even the

title "King" in Jesus' case is not politically significant (cf. 18,37.39). In 18,33 and again in 18,35, the Evangelist hardly presents Pilate as one who is repeating Jewish information "handed down" to him(11). He is making his own, independent inquiry in response to what he must have regarded as a reasonable request. Without pleading for freedom, Jesus repeatedly offers Pilate an opportunity to understand him. The legitimation of his kingly power is first phrased negatively, and in terms of its source: it is not from the world as dominated by violence(12). Pilate perceives that some other kind of kingship is in question, but he remains incredulous(13): "Therefore, *you* are a *king*?" (οὐκοῦν βασιλεὺς εἶ σύ;) (18,37). Jesus accepts the stated term, king, but with his own further, positively-phrased qualification concerning his life's purpose, and he concludes with an obvious hint at possible acceptance of himself(14) by Pilate. Pilate, however, dismisses Jesus' testimony(15).

Personal revelation proves to be of no interest to Pilate at this point. It will become so later, but only as prompted by fear (19,7-9), and then Pilate's attempt to extricate himself from guilt will be cut short by other, political concerns. Pilate's apparent political victory in the last scene of the hearing and in writing the title on the cross will have to be considered by the reader as a personal tragedy. Pilate has missed the moment of truth, especially in cutting off the witness as soon as he himself has raised the apposite question.

The element of personal tragedy may help also to show that John does not present Pilate precisely as a representative of the "State", even though he is a man with legitimate political authority. The concept of the "State" should be regarded as anachronistic here(16). Moreover, John does not even designate Pilate as "the

(11) *Contra* HAENCHEN, *Gospel of John*, 179. It is only Jesus who has been "handed over" to Pilate.

(12) DAUER, *Passionsgeschichte*, 257, comments further: "Die 'Welt' ist also nicht mehr nur die *ge*-fallene, heilsbedürftige Menschenwelt, sondern die an die Macht der Finsternis *ver*-fallene".

(13) J. H. BERNARD, *The Gospel According to St. John* II (ICC; Edinburgh 1928) 611.

(14) Cf. I. DE LA POTTERIE, *La Vérité dans Saint Jean* (AnBib 73-74; Rome 1977) II, 624-635, 629.

(15) SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* III, 287.

(16) Cf. BROWN, *Gospel According to John* II, 863-864. Cf. also J. BECKER'S rejoinder to Bultmann, Schlier, and Lührmann, *Johannes*, 567, 576.

governor"[17]. Rather, he limns personal characteristics which type Pilate as a worldly man of political power who commits injustice to maintain his own position over a people he despises[18]. As a political authority who regards the word "truth" as meaningless to himself, Pilate goes on to sacrifice his responsibility to truth in judicial proceedings and thereby the justice of his decisions[19]. With his dismissal of the issue of Jesus' personal revelation, Pilate will become the victim of his own power plays, trapped by his own sin of treating unjustly one whom he has heard but has not listened to.

In the third scene (18,38bc-40), Pilate shows that he is interested only in political matters; he finds the accused an innocent, "harmless" type. Nevertheless, with a tinge of sarcasm and a lack of tactful perspicacity (somewhat understandable, since the Jews have not as yet "shouted" their demands), he does so by offering to release the "King of the Jews". To Pilate's mind thus far in the hearing, the King of the Jews is no threat to Roman rule or to Pilate's own position. He defers to the Jews' custom, but does so imperiously, by not presenting any real option. His tactics here differ significantly from the alternative he offers expressly according to Matt 27,17 and implicitly according to Mark 15,6-10. Also, otherwise than in Luke 23,16-20[20], he does not state a willingness to scourge Jesus or

(17) As Matthew does repeatedly (Matt 27,2.11.14.15.21.27; 28,14); cf. also Luke 3,1; 20,20.

(18) At least a hint of anti-Semitism is perceptible in his reply, "I am not a Jew, am I?" (18,35). In answer to Jesus' question, Pilate has said, in effect: "I am making my own inquiry; I am not yielding to pressure from my subjects". His hostility to the Jews becomes evident as the narrative progresses, especially with and after 19,6.

(19) Cf. HENGEL, "Reich Christi, Reich Gottes", 201-216, 206-207. In a sense then, without being reduced to a symbol of the "State", Pilate may well typify the kind of political justice accorded to Christians of John's day, as the Jews in Jesus' trial represent to some extent the religious hostility Christians faced in the world; ibid., 209. The sort of person Pilate is, though one admits he is a "type" (as similarly, *mutatis mutandis*, in the case of the Samaritan woman), is more important to John than his being a representative of Roman officialdom. For the Evangelist devotes special attention to the man's character and motivation as disclosed through his actions and reactions.

(20) Luke 23,17 is unauthentic. Even if it were authentic, it would serve only to explain the Jews' demand and would communicate nothing about the terms of Pilate's offer (except that he "had" to make one). John certainly

then try to release him as an alternative to the throng's mindless demand. In John's account, Pilate is caught totally off guard. The Jews are no longer reasonable; here, they *shout back* an unacceptable demand. Strikingly, in a way which seems to have drawn no attention from commentators, *the Jews' response does not pressure Pilate for some person outside the category which Pilate has given.* The Jews do not demand someone *other* than "the King of the Jews"; they demand someone else within that category: "Not *this* one (μὴ τοῦτον)([21]), but Barabbas". The redactional aside, "Barabbas was a terrorist (λῃστής)"([22]), does not distinguish Barabbas from "King of the Jews" in this context. Rather, especially in view of the narrated discourse in the previous, private scene, it alerts the reader to the Jews' option for a violently militant messianic leader unlike Jesus.

The foregoing interpretation of the Jews' response to Pilate's offer of release makes more intelligible the scene concluding this opening set of dialogues: "At that point, accordingly, Pilate took Jesus and had him scourged". He has at hand *this* King of the Jews, the one he offered to release to them, but now uses him to teach these strident Jews a lesson. He does to Jesus what he would do to any bandit insurrectionist with dangerous messianic pretensions, even though he knows Jesus is not such a person. For, stub-

---

does not present Pilate's offer as necessitated, but as "their custom", to which he is willing (however sarcastically and shortsightedly) to defer.

([21]) Brown, *Gospel According to John* II, 844, 848, 871 sees in the Jews' use of οὗτος a contemptuous or belittling sense, "this fellow". Such a connotation is surely not always the case (cf. 6,14; 7,25-27.31.40.41; 9,33). If it is so here, however, it is still surprising that Brown concludes that the Jews "prefer a bandit *to* their king" [italics mine], ibid., 856, instead of "*as / for* their king".

([22]) The use of force or violence regularly characterizes one designated as a λῃστής; in the case of Barabbas the term regularly suggests a Zealot or guerrilla leader. Cf. K. H. Rengstorf, "λῃστής", *TDNT* IV, 257-262, 258, 261-262. Schnackenburg, *Johannesevangelium* III, 290, appealing to John 10,1.8, prefers the sense "robber". Nevertheless, the allusion in that context is probably to false Messiahs, and even the actions of the κλέπτης in John 10,10 includes acts of violence. If, as Schnackenburg opines, John found this characterization of Barabbas in his source, he more likely intended it to reflect the description given by other Gospel traditions, i.e., a sort of guerrilla leader. That John does not employ the term in the scene of the crucifixion (19,18) is easily explained: the contrast (Mark 15,27; Matt 27,38) is not operative there (nor is the comparison with criminals, as in Luke 23,32.33.39); it suffices to note that Jesus occupies the central position.

bornly, he feels the need to react to embarrassing political pressure. He will make an example of Jesus. That he has Jesus scourged to satisfy the "blood lust" of the crowd and/or with the intention of making him a pitiable figure, so that the Jews would relent and allow Jesus to be set free in preference to Barabbas, or as well as Barabbas, finds little support in the narrative of John's Gospel. Although the Jews in John's account have suggested the death penalty, they have not yet clamored for Jesus' crucifixion, nor do they do so here. They have, however, decidedly put Pilate on the defensive as a result of his own offer. He reacts not by weakening either his hostile attitude toward them or the maintenance of his official position; he now hardens both, whatever the consequences for one he has declared innocent and, equivalently, has acquitted (albeit not yet released)(23).

The soldiers' conduct in 19,1-3 (as, subsequently, in the scene of the crucifixion) bears no indication of personal animus (contrast Mark 15,19-20: ἐνέπτυον... ἐνέπαιξαν)(24). There is indeed objective mockery, and the reader is "to mind true things by what their mockeries be"(25). John's account, however, in comparison with the passion accounts of Matt and of Mark, mentions only aspects which underscore the alleged kingship and insubordination(26) of the one ordered to be scourged. John alone among the Evangelists says nothing about the release of Barabbas. John alone relates the scourging of Jesus directly to the Jews' preference for Barabbas, without even the Lucan suggestion of appeasement (Luke 23,16) before their demand for Barabbas, or Luke's noting Pilate's plea for Jesus' release upon their demand (Luke 23,20). In John's account alone, Pilate never simply "caves in" to the Jews' insistence, especially not at the close of the hearing. True, Pilate will soon yield to

(23) The characterization of Pilate in the Fourth Gospel is consistent (given some provocations as in John 18,40 ff.) with that ascribed to Herod Agrippa I according to the report of PHILO, *On the Embassy to Gaius* (concerning the episode of the inscribed shields), § 301: στερῶς δὲ ἀντιλέγοντος—ἦν γὰρ τὴν φύσιν ἀκαμπὴς καὶ μετὰ τοῦ αὐθάδους ἀμείλικτος, and § 303: μήτε καθελεῖν τὰ ἀνατιθέντα θαρρῶν μήτε βουλόμενός τι τῶν πρὸς ἡδονὴν τοῖς ὑπηκόοις ἐργάσασθαι.

(24) Cf. EHRMAN, "Jesus' Trial Before Pilate", 128.

(25) W. SHAKESPEARE, *The Life of King Henry V*, prologue to Act IV.

(26) The alleged insubordination is suggested by the slaps (ῥαπίσματα), cp. ῥάπισμα, 18,22.

pressure against the stirrings of his own conscience. He will, however, yield temporarily and tactically, only in view of self-interest and self-assertion, with a strong counterattack, up to and including his refusal to alter at the dictates of the high priests the title he has written (19,19-22).

The next three scenes pick up the outside—inside—outside pattern of the first three dialogue scenes, but with the significant escalation already noted. All three participants are engaged in each scene. In 19,4-7, Pilate leads the scourged Jesus outside to declare to the Jews not just verbally but dramatically that he finds him not guilty. For Pilate, Jesus is not a political rebel, but only the caricature of a king, a mere, wretched man(27). That Jesus, in such a wretched condition, with parodied royal attire, is adduced as proof that he is innocent, makes ironically good sense in view of Pilate's declaration upon his appearance (19,5): "Look at the man!" For Pilate, this King of the Jews (and, by implication, any king whom the Jews select) could be released given acknowledgment of such an abject state. There is "no cause in him", and, by implication, no reason to degrade him further (namely, by crucifixion, which would preclude release). To John's readership, it makes further ironical good sense in that it probably suggests the title "Son of Man", and hints at the correlative theme of judgment, which will be developed in the subsequent two scenes(28). When the high priests and their servants insistently demand Jesus' crucifixion at Pilate's hands, however, he does not actually seek to release Jesus. Rather, he tauntingly humiliates them against the background of their initial admission of impotence (cf. 18,31b): "Take him yourselves and crucify him...". He reaffirms (for the third time) his own personal judgment of Jesus' innocence; here, for the last time, he again does so emphatically (cp. ἐγώ in 19,6 and 18,38c). The high priests now press their effort to make Pilate the executor of their law (as they did successfully in the opening scene of the first set of dialogues). This time, however, they allege blasphemy. The charge echoes a major accusation made at the beginning (5,18) and end (10,33) of the great messianic controversy (John 5–10)(29), and introduces a new

(27) SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* III, 294.

(28) Namely, Jesus' evaluation of Pilate's relative guilt (19,11) and the Jews' self-judgment in rejecting Jesus (19,13-15); *see below*.

(29) The expression "to make himself (ἑαυτὸν ποιεῖν...)", especially in

factor into this set of confrontations, that of specifically divine authority.

Not knowing what to make of this (19,8)(30), Pilate returns inside to speak with Jesus. He has become seriously(31) afraid when confronted with an accusation of Jesus' asserting divine sonship. This does not fit with his political cast of mind. He could readily cope with ritual requirements or legal restrictions, but seems to be superstitious about matters regarding divinity. He now perceives that Jesus himself, not the Jews' hatred of Jesus, constitutes his major problem. Picking up Jesus' earlier statement that his kingly authority is not from this world, "not hence (οὐκ ἐντεῦθεν)", he asks about Jesus' personal origin: "Whence (πόθεν) are you?" In the light of the rest of this scene, Jesus' silence seems intended not to aggravate Pilate's guilt. For, in the light of Pilate's dismissal of Jesus' testimony earlier (18,38a), it seems unlikely that Pilate is now ready to receive Jesus' personal revelation. When Pilate self-assertively and testily declares his power of judgment over Jesus, he is met with a judgmental assessment of his own relative guilt. Jesus

---

the light of 8,53 (τίνα σεαυτὸν ποιεῖς;), clearly suggests "to pretend to be".

(30) In John, ἀκούειν (at least with φωνή as object) takes the gen. when used in the sense of "obey", and the acc. in the case of perception; BLASS–DEBRUNNER–FUNK, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago 1961) § 173 (2). John does not seem consistently to distinguish regarding the term "word" (λόγος or ῥῆμα) between hearing receptively and hearing merely superficially (cf. acc. in 5,24; 8,43.47; 14,24; and gen. in 7,40; 12,47). Nevertheless, the contexts of ὅτε ἤκουσεν... τοῦτον τὸν λόγον (19,8) and ἀκούσας τῶν λόγων τούτων (19,13), especially with the emphatic placement of τούτων in the second instance, suggest a distinction befitting the dramatic narrative: in v. 8, Pilate does not really understand; in v. 13, he readily understands and responds or "listens" rather than merely "hears". As BERNARD, *Gospel According to St. John* II, 621, says apropos of 19,13: "Pilate not only heard what the Jews said, but he appreciated its force".

(31) SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* III, 300, takes μᾶλλον in the comparative sense, implying Pilate's earlier fear of Jesus, which was concealed under his reply, "What is truth?" With C. K. Barrett, however, the term is better taken in an elative sense ("seriously / quite"). The comparative functions thus, notwithstanding Schnackenburg's argument (ibid., n. 78), in John 5,18 (since ἐζήτουν... ἀποκτεῖναι in 5,18 is not equivalently contained in ἐδίωκον of 5,16). But NT usage remains ambiguous; cf. BLASS–DEBRUNNER–FUNK, *Greek Grammar of the New Testament*, § 244.

does not cut him off completely, but rather directly challenges his conscience with an analogous judgment about the greater sin of the betrayer.

The reader may recall that "the betrayer", the symbolic leader of the opposition (cf. 18,3.5b), was equivalently the tool of the prince of this world; his "authority" was not from God at all(32). Pilate, however, has some title from God to deal with Jesus as a member of the people he governs (cf. 18,35)(33). Even though Jesus defers to Pilate's position as a representative of God's justice, and does not place him with one who has yielded to satanic domination, he tellingly faults his conduct of this case. "From this (ἐκ τούτου)", that is, because his conscience has been troubled, Pilate tries to seek a way to release Jesus(34). His intention, nonetheless, proves to be short-lived. For, even within the "inner zone" of this dialogue with Jesus(35), the Jews' shouts are heard questioning Pilate's rapport with Caesar if he releases *any* man who claims he is a king.

Pilate is no fool. He had begun by respecting Jewish ritual laws

(32) DAUER, *Passionsgeschichte*, 310, takes ὁ παραδούς collectively, of Caiaphas and the Jews; BROWN, *The Gospel According to John* II, 879, says it refers at least to Caiaphas. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* III, 302, holds a generalizing sense, "alle, die das betrieben haben", arguing from the absence of Judas in 18,28-40. Nevertheless, the weighing of relative guilt in the light of the source of authority and the use of the representative singular suggest that the Evangelist has in mind the one he has always heretofore called "the betrayer", namely, Judas. Cf. also GIBLIN, "Confrontations in John 18,1-27", 216-219.

(33) Nonetheless, the emphasis still falls on Jesus' own case (κατ' ἐμοῦ); cf. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* III, 302.

(34) The causal sense of ἐκ τούτου seems clearer in this context, in the light of foregoing declarations of innocence; SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* III, 302. On the other hand. the temporal sense is not necessarily excluded here (cf. 6,66). The compatibility of the two senses may be illustrated by taking ἐζήτει κτλ. as "was trying to find (conative impf. ind.) how (once and for all, aor. inf.) to free him", as similarly (without ἐκ τούτου) in 5,18; 7,30; 10,39. John does not use the enclitic πῶς ("how") with subj. In any event, there is surely question of a more serious effort on Pilate's part.

(35) DAUER, *Passionsgeschichte*, 103-104, distinguishes two "zones" ("*Räume*") of the narrative, pointing out that Jesus' words to Pilate are genuinely "revelation discourses", when Jesus has nothing further to say openly to the world (18,21; 12,36b). He fails to see, however, that the passage describing external pressures (19,12) shows how the recipient of Jesus' revelation can be troubled even within this "inner zone" or "inner forum (of conscience)".

and by conducting his own investigation of an unstated capital charge. He found no capital offense. He made an offer of amnesty which the Jews took up by embarrassing him, demanding a "King of the Jews" who would indeed pose a threat to his governance. He had made a tactical error, misjudging the Jews' radical antipathy toward Jesus, but then angrily or at least defensively reacted to their choice by scourging Jesus, as a lesson to them. In responding to their demands for crucifixion, he taunted them in the light of their earlier admission that they could not inflict the capital sentence. Now, as he tries (before any further public appearance) to find how to release Jesus, the Jews pressure him with a threat to his own office. At the same time, however, they provide him with an occasion to secure it, and to save face in his imperious dealings with them. For they provide him with an alternative which he can use against them: the option at this point becomes either *anyone* who says he is a king or Caesar *alone.*

The third scene in the second set of encounters (19,13-15) begins with a reprise (19,13a) in counterpoint to 19,8a. Hearing *these* words (i.e., what was said in 19,12bc), Pilate takes forthright political action. He leads Jesus out and seats him at a tribunal, taunts the Jews by introducing him as their king, and, when they cry for his crucifixion, expresses mock surprise: "Shall I crucify your king?" Pilate is baiting them. He is using Jesus to maintain his own position that Jesus is a king, but, even more so, to provoke a response *in accord with the Jews' own accusation of Jesus and the sole alternative they stated in 19,12bc.* They had made their choice of a King of the Jews before (18,40). They preferred a bandit. If Pilate succeeds in infuriating them again (sardonically capitalizing on his own previous, tactical error), they may, in line with their own stated position, reject any king but Caesar. The ploy works. The high priests respond: "We have no king but Caesar!" At that point, accordingly (19,16a; cp. 19,1a), the whole set of confrontations is concluded as Pilate hands Jesus over to them for crucifixion.

The interpretation just offered for Pilate's presentation of Jesus in 19,13-15 accords to a certain extent with I. de la Potterie's exegesis of the passage[36]. Nevertheless, it entails important reservations

[36] I. DE LA POTTERIE, "Jésus roi et Juge d'après Jn 19,13. Ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος", *Bib* 40 (1960) 217-247.

which take into account detailed criticisms of de la Potterie's explanation by Anton Dauer and, more recently, by René Robert(37). The interpretation offered here, however, is critical both of de la Potterie and of his adversaries. For it contests both an over-reliance on technical terminology (as in the case of de la Potterie's position) and a failure (especially on the part of his adversaries) to take into account the cohesion of the dramatic, progressive narration.

To begin with, ἐκάθισεν can be taken transitively here, without appealing, as de la Potterie does, to Justin or to *Ev. Petri*(38). The stylistic argument for construing the same object as implied after the second of two correlated verbs is strong, especially in view of Johannine style(39). Again, at least in terms of Johannine style, the argument for an indication of motion in the use of εἰς before the word "place" (v. 13), rather than for the merely pregnant sense ("at"—although "at", not excluding transitive action, is required for good English), is fairly persuasive(40). The preposition follows, moreover, on ἐκάθισεν, not on ἤγαγεν, and thus helps to distinguish the transitive sense of that word here from its intransitive use elsewhere in John(41). One must insist, however, against Haenchen, who uncriti-

(37) DAUER, *Passionsgeschichte*, 269-274; R. ROBERT, "Pilate, a-t-il fait de Jésus un juge? ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος (*Jean*, xix, 13)", *RevThom* 83 (1983) 275-287.

(38) For the discussion of the latter two texts, see especially DAUER, *Passionsgeschichte*, 269-272.

(39) See the arguments in DE LA POTTERIE, "Jésus Roi et Juge", 223-226. ROBERT'S assumption, "Pilate, a-t-il fait de Jésus un juge?", 279, that where a proper name is the complement of the first verb, a pronominal complement must follow the second (as it happens to do in John 12,17 and 18,12) is unconvincing. For, in 18,12, the sentence contains three verbs (and the third lacks the pronominal complement); in 12,17, the proper name which is the object of the first verb *precedes* the verb, and the balance of the sentence may well have suggested pronominal repetition of the complement after the second verb. The syntactical argument is not decisive by itself; the flow of the narrative context, however, especially when one follows Pilate's reactions under pressure, readily lends weight to construing ἐκάθισεν in a transitive sense in this context—and in accord with Johannine syntax.

(40) DE LA POTTERIE, "Jésus Roi et Juge", 221 n. 4, 222.

(41) DE LA POTTERIE, "Jésus Roi et Juge", 221-223, following J. Bonsirven, connects it with ἤγαγεν as well. J. J. O'ROURKE, however, "Two Notes on St. John's Gospel", *CBQ* 25 (1963) 124-128, 125-126, perceptively notes that εἰς τόπον κτλ. follows only upon ἐκάθισεν. His argument supports construing ἐκάθισεν here as transitive. The transitive sense of this verb (καθίζειν)

cally revives the view of Loisy and Harnack, that Pilate does not seat Jesus on the procurator's curule chair([42]). Nevertheless, the *staging* of this particular scene supposes that Jesus is *somehow seated.* Pilate pronounces no judgment against Jesus up to and including v. 15. Even in v. 16a, which introduces a distinct movement of the action, Pilate does not condemn Jesus (nor does the τίτλος he has written suggest a condemnatory αἰτία, 19,19-22). Jesus can hardly be standing before the bar as Pilate repeats a title he had used earlier in declaring Jesus innocent and eligible to be released. Pilate's words about Jesus (seated) are consistent with his scourging him and using him as a mocked king. They are equally consistent with Pilate's self-interest and his acerbic attitude towards the Jews.

It should be granted, then, that vv. 13-15 sketch a *judicial farce* by which Pilate gets his own way in dealing with the Jews([43]). A major exegetical question, however, remains: whether or not Jesus' being seated ἐπὶ βήματος can be explained plausibly with respect both to the terminology used and to Johannine theology.

The anarthrous ἐπὶ βήματος refers to an *ad hoc* tribunal, in this case, as set up outside the pretorium([44]). De la Potterie errs mainly in moving without justification in the narrative from the locative, descriptive sense "at a bench / tribunal" to the juridical, technical sense "*pro tribunali*" ("for a trial / for a judicial process")([45]). Ac-

---

can be expected to be much less common than the intransitive sense (as with the English "to sit"); accordingly, statistical occurrences of each sense should not prejudice what the nature of the dramatic scene suggests.

([42]) HAENCHEN, *Gospel of John*, 183. ROBERT, however, "Pilate, a-t-il fait de Jésus un juge?", 277, concedes de la Potterie's observation concerning this point.

([43]) ROBERT, "Pilate, a-t-il fait de Jésus un juge?", 276, artificially prejudges the narrative exposition by each Evangelist with an *a priori* generalization: "Les évangiles racontent en grec un événement juif qui s'est déroulé dans un cadre administratif romain: il faut toujours avoir présent à l'esprit ce triple fait, si l'on veut apprécier correctement le vocabulaire technique". Therefore (ibid., 283), he fails to perceive the nature of the farce, which is dictated by Pilate's manipulation of the Jews in accordance with his hardened response to their insistent pressures and the handle which overstatement of their case in 19,12 provides him.

([44]) Cf. DE LA POTTERIE, "Jésus Roi et Juge", 228-229; ROBERT, "Pilate, a-t-il fait de Jésus un juge?", 277-278; DAUER, *Passionsgeschichte*, 272.

([45]) Cf. DAUER, *Passionsgeschichte*, 272. DE LA POTTERIE's nuance, "in a general sense", "Jésus Roi et Juge", 231, must be regarded as an ineffective

cordingly, he proceeds to say that Pilate seats Jesus as a judge "at least in a general sense". René Robert exaggerates this flaw in the very title of his own article, "Pilate, a-t-il fait de Jésus un juge?([46])" Pilate, of course, does not *make* Jesus a judge or intend to suggest that he is one, nor does John's narrative suggest that Jesus functions here as a judge.

Regularly, *assessores* (legal experts assisting the Prefect)([47]) and a secretary were seated at a judicial bench. It seems, however, that other dignitaries could be seated (whether "on the platform" or "at the bench") as the members of a *consilium* for a judicial hearing([48]). In effect, they would be guests of the procurator. In the scene of Paul's special hearing before Agrippa, Bernice, and Festus, although no mention is made of a βῆμα, the ἀκροατήριον noted (Acts 25,23) as the place for this unusual repeat-performance([49]) may well suppose one. In any event, the hearing in Acts 25,13–26,32 is not a formal trial, but a stage-setting for Luke's theological presentation of Christian testimony to the world([50]). In Luke's theological presenta-

---

attempt to render more plausible his stated position: "dans l'attitude et la fonction du juge", (ibid., 231, 232, 240), "dans l'attitude du juge" (ibid., 241).

([46]) ROBERT, "Pilate, a-t-il fait de Jésus un juge?", 275-287.

([47]) Cf. "*Assessor (Adsessor)*", *Harper's Dictionary of Classical Literature and Antiquities* (ed. H. T. PECK) (Cincinnati 1923) 142.

([48]) In the first entry under "*Tribunal*", *Harper's Dictionary of Classical Literature and Antiquities*, 1601 has: "A raised platform at one extremity of a law court, upon which the curule seats of the judges and other persons of distinction who wished to attend the proceedings were placed". *Harper's* calls the *tribunal* a δικαστήριον, but Friedrich Lammert gives βῆμα as an equivalent; cf. "Tribunal", in PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart 1937) VI*A*, 2, 2428-2432, 2428. Lammert goes on to say: "Auf dem *t.* sassen ausser dem Beamten dessen Schreiber (Cic. Brut 290) auch das *consilium.* Befand sich unter dem *consilium* eine besonders angesehene Persönlichkeit, z.B. der Kaiser, so sass dieser in *cornu tribunalis,* d.h. am äussersten Flügel der Ellipse (Tac. ann. I, 75); etwas unbeholfen drückt dies auch Suet. Tib 33 aus". The texts from Tacitus and Suetonius indicate that the Emperor [Tiberius] actually functioned as an *adsessor* (for the verb in both cases is *assidebat*). Lammert's comments, however, do not restrict the *besonders angesehene Persönlichkeit* to Caesar.

([49]) Cf. E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles. A Commentary* (trans. B. NOBLE and G. SHINN) (Philadelphia 1971) 678-679, who regards it as a Lucan construction.

([50]) HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, 678-679.

tion of Paul's further hearing and his apologia—on the basis of which the Apostle could have been released had he not appealed to Caesar (Acts 26,32)—some kind of judgment hall (rather than merely an "assembly hall") is assumed. The situation in Acts 25,13–26,32 admittedly differs from that in John 19,13-15 in many respects, particularly since there is question in Acts of publicly re-hearing the accused. Nevertheless, an important similarity remains: in each case, there occurs an unusual, perhaps even *irregular presentation of the accused which is dictated by theological, narrative concerns* of the respective NT authors. Attention to the terminology of the ironical "judgment scene" in John 19,13-15 requires only that Jesus be thought of as seated in a position of *mock honor* (consistent with his prior "investiture" as king) in a courtroom scene.

The theological implications of "self-judgment" by the Jews in rejecting the one designated as their king are sufficiently evoked by the staging as explained above and by the reader's recollections of Jesus' earlier statements about his occasioning self-judgment. Although he has come for judgment, John's Jesus does not in his earthly life inflict a condemnatory judgment on anyone. In line with statements earlier in the Gospel([51]), notably those in 3,19; 5,24; 9,39; and 12,48, a negative judgment is brought upon men by their own actions, particularly in rejecting Jesus as the light and / or Son of Man. The circumstances indicated in 19,13b-14a, however difficult to interpret exactly, do not date Pilate's own decision (for he makes none at all prior to the conclusion, v. 16a). Rather, they mark a significant moment of Jesus' relationship to the Jews. In effect, they date the high priests' rejection of their messianic hope and the Jews' position as a special people.

* * *

In his own version of the so-called "Trial Before Pilate", John has set in relief the drama and the consequences of two series of Pilate's personal decisions worked out through confrontational situations. In accord with what Jesus said in the private hearing before Annas (18,20-21), Jesus finds no further need for a public statement,

([51]) Cf. DE LA POTTERIE, "Jésus Roi et Juge", 241.

either to the Jews or before them. To Pilate, however, he responds privately, offering the opportunity to understand him, or at least to recognize his sinful treatment of him. Through the lengthy set of dialogues, John shows how the worldly man of power is motivated and how he proves to be successful only on the basis of securing his self-interest, at the obvious expense of a faith-response to truth and a genuine regard for justice. Careful attention to the structure of the whole passage and to the way in which Pilate responds to the Jews' request, to their embarrassing pressure on him, and to their insistent demands, also yields a consistent portrayal of him which is peculiar to the Fourth Gospel. John's Pilate, unlike the Synoptics' Pilate, does not collapse under the Jews' pressure. He makes a tactical misstep (18,39), but recovers his dominant position, and eventually bends the Jews to his own advantage, even as he continues to despise them. He rejects Jesus' self-revelation and an appeal to conversion; accordingly, he continues to commit injustice against him and serves only his own political self-interest in dealing with the Jews.

Needless to say, John also intensifies the action of the plot by articulating its progressions, with their many ironies, to the climactic irony of self-judgment by Jesus' accusers. The Jews move from the choice of a terrorist as their Messiah instead of Jesus to abject submission to Caesar and renunciation of the messianic hope.

Jesus himself appears not as "King and Judge", but rather as the messianic king who still wants to function as revealer in the "internal forum" of a worldly man of power like Pilate. He also figures as the messianic king whose public rejection in favor of a violent leader leads to a further rejection of the messianic hope of his people which entails their self-inflicted judgment([52]) ([53]).

Fordham University
New York, NY 10458

Charles Homer GIBLIN, S.J.

([52]) This observation holds for the portion of John's passion narrative examined here. One should bear in mind, however, that the final major scene (19,16b-37) of the Johannine passion narrative, not to mention its epilogue (19,38-42), will end on a most hopeful note for all who respect the one victimized both by gentiles and by Jews as the historical "Jesus of Nazareth, the King of the Jews".

([53]) R. BAUM-BODENBENDER, *Hoheit in Niedrigkeit.* Johanneische Christo-

SOMMAIRE

Le récit johannique de l'audition de Jésus devant Pilate progresse en deux étapes, entraînant une série de confrontations entre Pilate, Jésus et les Juifs (voir diagramme, p. 222). Il met aussi en relief le drame contenu dans deux séries de décisions prises par Pilate concernant les Juifs et Jésus lui-même. Il montre les motivations de l'homme du pouvoir qui est de ce monde, comment il s'en tire en assurant uniquement son intérêt personnel, aux dépens d'une réponse de foi à la question de la vérité et d'une réelle implication pour la justice. Jésus apparaît non comme «Roi et Juge», mais comme le roi messianique qui s'offre en permanence à être révélateur de la vérité et de la justice dans le for intérieur d'un homme «mondain» comme Pilate. Le Pilate de Jean, à la différence du Pilate des Synoptiques, ne s'écroule pas sous la pression des Juifs. Après un faux-pas tactique (18,39), il retrouve sa position dominante et finalement fait tourner à son propre avantage l'attitude des Juifs: d'abord leur choix d'un terroriste comme Messie, puis l'abjecte soumission à César, enfin le jugement qu'ils s'infligent à eux-mêmes, celui de renoncer à l'espérance messianique.

---

logie im Prozess Jesu vor Pilatus (Joh 18,28–19,16a) (FzB 49; Würzburg 1984) became available to me only after this article was in the press. Many of the incoherences (*Ungereimtheiten*) he adduces to justify distinguishing stages of composition (ibid., 100-176) betray a lack of perception of the dramatic character of the narrative, particularly regarding Pilate's role. The dramatic coherence of the final narrative, even allowing for previous compositional development, should not be sacrificed in the interests of source-critical or redactional-critical speculation.

Der erste apokalyptische Reiter und die Anlage des letzten Buches der Bibel *

Recht forsch scheint sich, so wie Johannes seine Vision beschreibt, der erste der vier berühmten "apokalyptischen Reiter" (Offb 6,1-8) auf den Weg zu machen (s. V. 2). Recht forsch auch wirkt es, wenn im Sinne eines Ertrages der neueren Exegese, soweit sie diese eindrucksvolle, einen Bogen bei sich führende Gestalt auf dem weißen Pferd betrifft, formuliert wird: "daß der erste Reiter... nicht etwa mit dem Messiasreiter von Apk 19,11-16 identisch ist, hat sich allgemein durchgesetzt"(1); "alles spricht für die Identifikation... mit den Parthern"(2). Zwar ist dabei zum einen richtig gesehen, daß sich hier, läßt man alle Nuancierungen weg, seit Jahrhunderten im wesentlichen zwei Deutungsrichtungen(3) gegenüberstehen(4), nämlich eine eher positive, recht direkt auf das Christusge-

* *Der Tod ist verschlungen in den Sieg* (1 Kor 15,54b).
Dem Andenken meines Vaters Lic. theol. Wilhelm Bachmann (6.5.1912–24.4.1984).

(1) O. BÖCHER, *Die Johannesapokalypse* (EdF 41; Darmstadt ²1980) 55 (vgl. DERS., Rez. von: Ellul, *Apokalypse* [s. u. Anm. 9], *TLZ* 109 [1984] 358). Vgl. M. RISSI, "The Rider on the White Horse. A Study of Revelation 6:1-8", *Int* 18 (1984) 407-418, 408: "The usual modern explanation".

(2) BÖCHER, *Johannesapokalypse*, 56.

(3) Vgl. zur Auslegungsgeschichte nur die stärker differenzierenden Überblicke bei E. B. ALLO, "Le premier cavalier du chapitre VI de l'Apocalypse", *RB* 11 (1914) 5-36, 16-20; DERS., *Saint Jean.* L'Apocalypse (EtB; Paris 1921) 78-85; R. H. CHARLES, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John* (ICC; Edinburgh 1920) I, 154-161, 163-164; RISSI, "Rider", 407-408; Ch. BRÜTSCH, *Die Offenbarung Jesu Christi.* Johannes-Apokalypse (ZBK; Zürich ²1970) I, 280-284; und BÖCHER, *Johannesapokalypse*, 47-56.

(4) Vgl. A. FEUILLET, "Le premier cavalier de l'Apocalypse", *ZNW* 57 (1966) 229-259, 231; BRÜTSCH, *Offenbarung*, I, 280; und R. H. MOUNCE, *The Book of Revelation* (NICNT 17; Grand Rapids, Michigan 1977) 153-154.

schehen beziehende (Christus, Evangelium, Kirche o.ä.) und eine eher negative, nach der hier militärische Gewalt und damit deren Folgewirkungen angesprochen sein sollen (Sieg, Krieg, Römer, Parther o.ä.), und zum anderen wird man für die letzten Jahrzehnte wohl von einer gewissen Dominanz der dunkleren Interpretation sprechen können. Aber es ist schon erstaunlich, daß die Auseinandersetzung darüber, woran Johannes bei dem Mann auf dem weißen Pferd, welcher doch "*stets* eine crux interpretum gewesen ist"(5), gedacht hat und seine Adressaten hat denken lassen wollen, nun so relativ klar und schnell zu dem bezeichneten Ergebnis gekommen sein soll, nachdem etwa ein Jahrhundert zuvor noch nahezu entgegengesetzt bilanziert werden konnte: "Mit Recht haben die meisten Ausleger... den Reiter des ersten Siegels mit dem 19,11fll. für identisch angesehen"(6). Nun hat es, anders als die Gegenüberstellung dieser beiden Voten suggerieren mag, in der Tat einen *radikalen* Schwenk in der Exegetengunst auch nicht gegeben, sondern nur eine eben so spürbare Tendenzwende. Es plädieren — abgesehen davon, daß mit der Deutung auf den Antichristus(7) ein sozusagen zwischen den beiden traditionellen Interpretationen einzuordnender(8) Lösungsvorschlag hinzugekommen ist — nach wie vor nicht wenige

(5) H. GUNKEL, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* (FRLANT 1; Göttingen 1903) 53, Anm. 6 (Hervorhebung durch mich).

(6) F. DÜSTERDIECK, *Kritisch exegetisches Handbuch über die Offenbarung Johannis* (MeyerK XVI; Göttingen 1887) 254.

(7) So (bes.) RISSI, "Rider", bes. 414-418; DERS., *Alpha und Omega.* Eine Deutung der Johannesoffenbarung (Basel 1966) 74-76; vgl. z.B. E. FIORENZA, "The Eschatology and Composition of the Apocalypse", *CBQ* 30 (1968) 537-569, 564-565. Nach Z. C. HODGES, "The First Horseman of the Apocalypse", *BSac* 119 (1962) 324-334, 325, gilt hinsichtlich dieser Auslegung sogar: "It seems to prevail in dispensational literature".

(8) Es steht dann ja der Reiter von Offb 6,2 in einer antithetischen Korrespondenz zu dem ebenfalls auf einem Schimmel daherkommenden von 19,11-21 (vgl. RISSI, "Rider", 414-417). — Ausdrücklich auf eine Harmonisierung beider Auslegungstraditionen will FEUILLET, "Cavalier", bes. 231, 247, hinaus, nach dem beim ersten, siegreichen Reiter an eine böse Macht, welche im Dienst Gottes steht, zu denken ist, wobei das Moment des Sieges mit dem des Gerichtes zusammengehöre. Dieser Deutungsversuch wird recht positiv aufgenommen von BRÜTSCH, *Offenbarung*, I, 283-284, und P. PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean* (CNT XIV; Lausanne–Paris 1981) 109-110. Vgl. auch u. Anm. 92.

Gelehrte für die hellere Auslegung(9). Hat man auf dieser Seite die Argumente der trendsetter ignoriert? Möglicherweise ist indes umgekehrt die Auffassung, "alles" weise in die dunklere Richtung, nicht nur forsch, sondern etwas zu forsch(10).

Um diese Sicht zu begründen und um damit eine offenere Konkurrenz der Hypothesen zu fördern, sei zunächst kurz angedeutet, daß besonders nachdrücklich für die heute dominierende Einschätzung vorgebrachte Argumente sich als fraglich erweisen lassen (s. 1.). Sodann soll etwas ausführlicher erwogen werden, ob nicht doch einige Punkte für die — in ihrer unmittelbar auf Christus gehenden Gestalt schon bei Irenäus belegte(11) — ältere und hellere Hypothese

(9) So in diesem Jahrhundert zumal J. WEIß–W. HEITMÜLLER, *Die Offenbarung des Johannes* (SNT[3] IV, 229-319; Göttingen 1918) 263-264; ALLO, "Cavalier", 20-35; DERS., *L'Apocalypse*, 73; Th. ZAHN, *Die Offenbarung des Johannes* I-II (KNT XVIII; Leipzig-Erlangen 1924-1926) II, 352-353 (vgl. schon DERS., *Einleitung in das Neue Testament* II [Leipzig [3]1907] 601); G. BORNKAMM, "Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offenbarung des Johannes", *Studien zu Antike und Urchristentum.* Gesammelte Aufsätze II (BEvT 28; München 1963) 204-222 (zuerst 1937), 219-220; W. HENDRIKSEN, *More than Conquerors.* An Interpretation of the Book of Revelation (London 1962 [zuerst 1940]) 93-99; J. S. CONSIDINE, "The Rider on the White Horse. Apocalypse 6:1-8", *CBQ* 6 (1944) 406-422, bes. 417-422; O. CULLMANN, *Christus und die Zeit.* Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung (Zürich [3]1962 [[1]1946]) 148-149; K. PIEPER, "Der Charakter des ersten apokalyptischen Reiters (Apk 6,2)", in: *ThGl* [37] (1947-48) 54-57; HODGES, "Horseman", bes. 325; R. HALVER, *Der Mythos im letzten Buch der Bibel.* Eine Untersuchung der Bildersprache der Johannes-Apokalypse (TF 32; Hamburg-Bergstedt 1964) 140-141 (vgl. dagegen 124); G. E. LADD, *A Commentary on the Revelation of John* (Grand Rapids, Michigan 1972) 96-100; und J. ELLUL, *Apokalypse.* Die Offenbarung des Johannes - Enthüllung der Wirklichkeit (Neukirchen-Vluyn 1981) 142-143.

(10) Noch forscher urteilen über die Deutung auf Christus hin etwa H. LILJE, *Das letzte Buch der Bibel.* Eine Einführung in die Offenbarung Johannes (UCB 23; Hamburg [6]1960) 121(-123) ("völlig unmöglich") und T. HOLTZ, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* (TU 85; Berlin 1962) 168(-169) ("zwingend widerlegt von Bousset").

(11) *Adversus haereses* 4,21,3. Diejenige Variante dieser Deutungsrichtung, die den Reiter von Offb 6,2 auf das Evangelium bezieht und die heute (wie o. die vorletzte Anmerkung zu überprüfen gestattet) gegenüber der von Irenäus repräsentierten Nuancierung dominiert, ist ebenfalls schon früh, nämlich zuerst bei Victorinus von Pettau ("Ergo equus albus verbum praedicationis cum spiritu sancto in orbem missum" [zitiert nach ZAHN, *Offenbarung*, II, 349, Anm. 3]), belegt.

sprechen. Dabei dürfen die Beobachtungen an der Johannesoffenbarung selbst Vorrang beanspruchen([12]), und zwar zunächst solche, die bei der Vier-Reiter-Szene selbst ansetzen (s. 2.1.-2.3.). Soweit traditionsgeschichtliche Erwägungen verstehen helfen können, warum der Verfasser das, was er ausdrücken will, gerade so faßt, wie er es tut, müssen sie selbstverständlich hinzutreten (s. 2.4.). Keine Deutung wird freilich als akzeptabel gelten können, die sich nicht an der Apokalypse insgesamt bewähren läßt (s. 3.).

1. Zur Argumentation zugunsten einer dunklen Deutung des ersten apokalyptischen Reiters

Mustert man die Sekundärliteratur ein wenig auf solche Beobachtungen und Einschätzungen hin durch, die zur Absicherung der dunkleren Deutungsrichtung des ersten apokalyptischen Reiters vorgebracht werden, so zeigt sich, daß positiv verwandte Argumente — anders als knappe Entgegnungen gegenüber dem älteren Auslegungsstrom — äußerst rar sind. Man mag fragen, ob mit diesem merkwür-

([12]) Dieser Gesichtspunkt der Priorität des Synchronischen (vgl. dazu aus jüngerer Zeit etwa ELLUL, *Apokalypse*, 6-10, auch J.-W. TAEGER, "Einige neuere Veröffentlichungen zur Apokalypse des Johannes", *VF* 29 [1984] 50-75, 54, 60-62, 74) wird mit anderem Vokabular z.B. schon bei A. v. HARNACK, "Die apokalyptischen Reiter", *Erforschtes und Erlebtes.* Reden und Aufsätze NF 4 (Gießen 1923) 53-64, 54, angesprochen. Ganz anders akzentuierte etwa (noch) M. W. MÜLLER, "Die apokalyptischen Reiter", *ZNW* 8 (1907) 290-316, 290, dessen Ausführungen für die Erfassung der johanneischen Intention — zugestandenermaßen (s. ebd., 316) — kaum etwas abwerfen. Er kann sich für sein (diachronisches) methodisches Verfahren (nur) mit einem gewissen Recht auf H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit.* Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12 (Göttingen 1895) (193-)195, berufen (der, ebd., 194, ein auf synchroner Ebene gewonnenes Urteil vorausschickt). Ein anderer Forscher, der sich ebenfalls um die religionsgeschichtliche Einordnung (von Elementen) der Johannesoffenbarung verdient gemacht hat, F. BOLL, *Aus der Offenbarung Johannis.* Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse (ΣΤΟΙΧΕΙΑ 1; Leipzig-Berlin 1914) 127-128, kommt, verglichen mit GUNKEL (und MÜLLER), zu einer deutlich positiveren Einschätzung der kompositorischen Einheitlichkeit der Schrift, dies unter Rekurs auf W. BOUSSET, *Die Offenbarung Johannis* (MeyerK XVI[6]; Göttingen [2]1906) 129. Vgl. zum Problem u. Anm. 60.

digen Tatbestand die weitere Auffälligkeit in Zusammenhang steht, daß trotz der angesprochenen Tendenzwende unter den sich speziell auf den Text 6,1-8 oder nur auf 6,2 konzentrierenden jüngeren Arbeiten, sehe ich recht, keine einzige der militärischeren Interpretationslinie das Wort redet (bzw. zu reden vermag)(13). Jedenfalls macht jene Spärlichkeit unsere Aufgabe leichter. Lassen wir solche Argumente religionsgeschichtlicher oder traditionsgeschichtlicher Art, deren Überzeugungskraft primär auf dem Übergehen und Bagatellisieren von in eine andere Richtung weisendem Material beruht(14), beiseite, so bleiben kaum mehr als die folgenden beiden Gründe. *Erstens*: Das auf den Kranz des Reiters bezügliche ἐδόθη sei gemäß der üblichen Verwendung des Ausdrucks in der Johannesoffenbarung im Sinne der "divine permission granted to evil powers to carry out their nefarious work"(15) zu verstehen. *Zweitens*, und das ist die durchgängig begegnende und in der Regel als entscheidend eingeschätzte Auffassung: Die Folge der vier apokalyptischen Reiter sei derart homogen dargestellt, "daß der erste Reiter nicht isoliert von den drei anderen gedeutet werden"(16) dürfe, also in eher militärischem Sinne zu nehmen sei; wie eng der Zusammenhang mit dem Folgenden sei, lasse sich auch an der "Ersetzung des sonst stereotypen καὶ εἶδον καὶ ἰδού durch ἐξῆλθεν... ἄλλος ἵππος"(17) in V. 4 ablesen.

(13) Zur Sonderstellung der Antichristus-Hypothese s.o. Anm. 8.

(14) Daß etwa das weiße Pferd (vgl. nur A. VÖGTLE, *Das Buch mit den sieben Siegeln.* Die Offenbarung des Johannes in Auswahl gedeutet [Freiburg-Basel-Wien 1981] 63), der Bogen (vgl. nur E. LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes* [HNT 16; Tübingen ²1953] 60), der Kranz (vgl. nur J. BEHM, *Die Offenbarung des Johannes* [NTD 11; Göttingen ⁵1949] 39), der Reiter als solcher (vgl. nur LOHMEYER, *Offenbarung*, 59), ja, die Aufeinanderfolge endzeitlicher Ereignisse in einem in Mk 13,5-13 parr. greifbar (vgl. nur VÖGTLE, *Buch*, 61) werdenden Traditionsstrom im behaupteten Sinne eindeutig seien, wird man angesichts von Stellen wie Sach 1,8; Hab 3,9; Offb 2,10; 2 Makk 3,25 und Mk 13,10 (mit dem nicht zu übersehenden πρῶτον) schwerlich behaupten können (vgl. u. 2.4.).

(15) G.B. CAIRD, *A Commentary on the Revelation of St. John* (BNTC 31; London 1966) 81 — zitiert nach MOUNCE, *Revelation*, 154, wo diese Aussage positiv aufgenommen wird. Vgl. BRÜTSCH, *Offenbarung*, I, 276-277, 279-280, ferner J. SICKENBERGER, *Erklärung der Johannesapokalypse* (Bonn 1940) 75, und auch RISSI, "Rider", 408, Anm. 8.

(16) BÖCHER, *Johannesapokalypse*, 55.

(17) LOHMEYER, *Offenbarung*, 60.

Die erstere Aufstellung, die sich mit der anderen insofern verbinden läßt, als das ἐδόθη zu den nicht nur bei einem Reiter begegnenden Momenten zählt (s. V. 4b.c.8), ist nun allerdings offenkundig alles andere als zwingend. Weil bei allen (23) Belegen der Apokalypse für diese Form (bzw. für ἐδόθησαν) ein Verleihen oder Zulassen seitens Gottes vorstellbar ist([18]), gelegentlich auch durch den szenischen Rahmen nahegelegt wird (s. bes. 8,2), während für ein Geben seitens übler, dämonischer Mächte das Passiv gemieden und das Aktiv gewählt ist (s. 13,2.4; 17,13), darf man hier zwar fraglos von einer Art passivum divinum sprechen([19]); dennoch beschränkt sich das durch Gott Erlaubte oder Gewährte keineswegs auf Negatives. Letzteres oder doch prima facie Negatives muß bei dem Stoff der Schrift hier zwar recht stark vertreten sein (s. 7,2; 9,3.5; 13,5a.7a.b.14.15; 16,8); aber in entsprechender Weise wird auch mehr (s. 6,11; 8,3; 19,8) oder weniger (s. 11,1; 12,14) direkt Positives als Gabe Gottes gekennzeichnet, und dabei ist für uns besonders interessant, daß schon das fünfte Siegel mit dem jedem Märtyrer verliehenen weißen Kleid (6,11) diese Verwendung des ἐδόθη und angesichts der Nachordnung zu 6,4b.c.8 die Neutralität des ἐδόθη gegenüber der speziellen Art der göttlichen Gabe belegt. Folglich kann diese passivische Form als solche keineswegs für eine dunklere und gegen eine hellere Deutung von 6,2 veranschlagt werden, dies um so weniger, als die einzige Parallele der Johannesoffenbarung zu der hier vorliegenden Verbindung von διδόναι und στέφανος, nämlich 2,10, die Gabe des Kranzes eindeutig positiv wertet.

Wichtiger ist natürlich das umfassendere Argument, nach dem die vierteilige Folge 6,1-8 "streng parallel entworfen" sein und es deshalb als "eine ästhetische Sünde" gelten soll, "wenn man den Logos mit einer Plage aus einer Plagenreihe gleichsetzt"([20]). Dem feinsinnig daherkommenden groben Klotz läßt sich zunächst in Ver-

([18]) Das gilt, wie aus der in 13,5b sogleich genannten zeitlichen Beschränkung erhellt, offenbar auch für die Belege von Kap. 13 (V. 5a.b.7a.b.14.15).

([19]) Vgl. Rissi, "Rider", 408 samt Anm. 8. Johannes ist auf diese von ihm in seiner andeutend-verhüllenden Bildersprache gern verwandte, aus dem Judentum stammende Ausdrucksform indes nicht fixiert; schließt er die üblen Geber vom Passiv aus, so doch nicht Gott vom Aktiv (vgl. bes. 1,1; 17,17 und 21,6, ferner z.B. 2,7.10).

([20]) Zitate: H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16a; Tübingen 1974) 114.

bindung mit dem, was zum ἐδόθη bemerkt wurde, ein grober Keil entgegensetzen: Auch bei einer helleren Deutung des ersten Reiters ist Homogenität schon insofern gewährleistet, als es Gott ist, der das Werk der reitenden Gestalten zuläßt, und als sie bzw. die Pferde jedenfalls sämtlich von einem der vier Wesen um Gottes Thron (vgl. 4,6-8) gerufen werden (ἔρχου: 6,1.3.5.7)([21]); außerdem ist V. 10 zu entnehmen, daß die auf uns negativ wirkenden Plagen in der Vorstellungswelt des Apokalyptikers daneben eine ganz andere Wertung erfahren können (vgl. u. 3.1.). Daß, obwohl bekanntlich eben unser Text die Vorlage prominenter künstlerischer Darstellungen ist, unsere ästhetischen Kategorien nicht ohne weiteres geeignet sind, seine angemessene Rezeption zu gewährleisten, wird sich noch deutlicher zeigen, wenn wir uns, angestoßen durch den zitierten Hinweis auf die merkwürdige Einführung des zweiten Pferdes, nun den möglicherweise positiv für die ältere Auslegungsrichtung in Ansatz zu bringenden Punkten zuwenden. Diese Besonderheit führt nämlich nicht nur die Behauptung einer strengen Parallelität ad absurdum, sondern sie macht darüber hinaus auf eine Abhebung des zweiten Pferdes vom ersten aufmerksam und damit auf die Sonderstellung des weißen Pferdes gegenüber den ihm folgenden.

2. Der erste apokalyptische Reiter und Merkmale der Vier-Reiter-Szene

Ob man in V. 4 nun — analog zu V. 2.5.8 — καὶ εἶδον, καὶ ἰδού([22]) zu lesen oder ob man (mit den modernen Textausgaben) das ἐξῆλθεν unmittelbar auf das den Satz einleitende καί folgen zu lassen hat, in jedem Fall weicht schon mit dem ἐξῆλθεν die Präsentation des zweiten Pferdes von der stereotypen der übrigen ab (καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ ἵππος λευκός/μέλας/χλωρός). Die hierbei vorliegende "Wiederaufnahme des gleichen Wortes"([23]), das gegen Schluß von V. 2 zur Charakterisierung der Bewegung des ersten Pferdes verwandt

([21]) Vgl. ebd., 115, ferner etwa M. KIDDLE, *The Revelation of St. John* (MNTC; London 1940) 114.

([22]) ℵ p. Der Wegfall ließe sich durch Homoioteleuton erklären, sofern beim Schreiben des καί der Blick von ἔρχου zu ἰδού abgewichen sein könnte.

([23]) LOHMEYER, *Offenbarung*, 60.

wurde, dient freilich kaum einfach dem engeren Konnex dieser beiden Tiere([24]), sondern einer kontrapositorischen Zuordnung. Das erhellt, wie zu begründen sein wird, *zum einen* aus dem ebenfalls die angesprochene Stereotypie sprengenden ἄλλος (vor ἵππος πυρρός) und *zum anderen* daraus, daß es nicht bei der Aufnahme des ἐξῆλθεν bleibt, vielmehr das zugrundeliegende Schema beim zweiten Pferd so umgeformt wird, daß der Aufgabe des ersten Reiters sogleich die des zweiten gegenübergestellt werden kann.

2.1. Zum zweiten als einem anderen Pferd

Daß in der Johannesoffenbarung, die das spezifischere ἕτερος nirgends bietet, das Adjektiv ἄλλος der deutlicheren Abhebung wegen gesetzt wird, ist bei 2,24 (vor 2,25); 7,2a (zwischen 7,1 und 7,2b); 8,3 (nach 8,2); 10,1 (nach 9,13); 12,3 (nach 12,1); 18,1 (nach 17,1); 18,4 (nach 18,2); 20,12b (zwischen 20,12a und 20,12c) und selbst bei 13,11 (nach 13,1) unübersehbar (vgl. zu 2,24 noch 17,10, ferner 15,1 zu 12,3). Noch instruktiver als diese Belege und damit insbesondere auch als die Aufeinanderfolge von σημεῖον und ἄλλο σημεῖον in 12,1.3 für "Frau" und "Drache" ist die engste sprachliche Parallele der Apokalypse zu der Einführung des ἄλλος in 6,4. Sie liegt in 14,15 vor, wo καὶ ἄλλος ἄγγελος ἐξῆλθεν zurückbezogen ist auf: καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ νεφέλη λευκή, καὶ ἐπὶ τὴν νεφέλην καθήμενον ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου... (V. 14). Ist hier auch die Zuordnung weitestgehend, sofern der "andere Engel" den "Wolkenreiter" zum Anlegen der Sichel auffordert und es (nach V. 16) dann dazu wirklich kommt, — und kann die Zuordnung natürlich auch weitergehender sein als zu Beginn der Siebenerreihen —, so ist doch unverkennbar, daß der lichten Gestalt — wie es scheint: Christus!([25])

([24]) So jedoch, wie erwähnt, LOHMEYER, ebd.

([25]) So etwa A. P. v. SCHAIK, "Ἄλλος ἄγγελος in Apk 14", *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (ed. J. LAMBRECHT) (BETL LIII; Louvain etc. 1980) 217-228, bes. 223, 225 (dessen ebd., 225, im Zusammenhang damit geäußerte Ansicht, mit dem ἄλλος von V. 15 sei nicht eine Gegenüberstellung zu V. 14 intendiert, sondern es handle sich bei ἄλλος ἄγγελος hier nicht anders als zweimal in V. 6-8 um "eine geprägte Einleitungsformel", freilich nicht hinreichend die dort im Unterschied zu V. 15-18 hinzutretenden Ordinalzahlen in Rechnung stellt); anders (trotz der Parallele 1,13) KRAFT, *Offenbarung*, 197.

— unter Verwendung von ἄλλος eine solche deutlich anderer Funktion kontrapositorisch beigesellt wird: Hoheit und Handeln auf der einen Seite, Gerichtsforderung auf der anderen. Dies Gegenüber setzt sich dann, und zwar ganz im Unterschied zu 6,4-8, mit 14,17 und 14,18(-20) alternierend fort. Und ganz ähnlich steht es bei der sich von der Diktion her ebenfalls eng mit 6,2.4 berührenden Folge 14,1 (καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ τὸ ἀρνίον [!] ἑστὸς ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών); 14,6 (καὶ εἶδον ἄλλον ἄγγελον [dieser weist nach V. 7 auf das Gericht hin]); 14,8 (καὶ ἄλλος ἄγγελος δεύτερος [er ruft den Fall "Babylons" aus]) und 14,9 (καὶ ἄλλος ἄγγελος τρίτος [er warnt nach V. 9-11 vor der Anbetung des "Tieres"]). Der Ertrag dieses Überblicks ist mithin ein doppelter: Das ἄλλος von 6,4 stellt das rote Pferd dem weißen gegenüber (vgl. nochmals 14,6 nach 14,1 und 14,15 nach 14,14, ferner 12,3 nach 12,1 sowie 14,8 nach 14,6), und das Fehlen des Adjektivs in 6,5.8 deutet an, daß zweites, drittes und viertes Pferd ihrer Funktion nach engstens zusammengehören.

2.2. Zum Aufbau der Vier-Reiter-Szene

Die Kontraposition wird nun ferner durch eine Alterierung des ansonsten die vier szenischen Einheiten von 6,1-8 (I, II, III, IV) bestimmenden Schemas gefördert, und zwar deutet sich das Prinzip dieser Modifikation schon in der Aufnahme und Voranstellung des ἐξῆλθεν an: So weit dies möglich ist, wird in der zweiten Einheit chiastisch auf die erste Bezug genommen, so daß der helleren Gestalt des Siegers im harten Nebeneinander kontrastierend die andere, die der Erde den Frieden nimmt, gegenübertritt. Dies klar genug zu sehen, bedarf es vielleicht der Herausstellung jenes Schemas([26]). Dabei können wir für unsere Zwecke von den in allen Einheiten recht gleichmäßig gebotenen einleitenden Elementen, nämlich, verkürzt gesagt: Öffnung des jeweiligen Siegels, Ruf eines der vier Wesen, absehen. Auf sie folgen in der Regel drei weitere Elemente:

(1) Erscheinen des hinsichtlich seiner Farbe gekennzeichneten Pferdes (regulär, wie schon ausgeführt, in I, III, IV),
(2) Vorstellung des ebenfalls nominativisch eingeführten Rei-

([26]) Vgl. zu ihm U. B. MÜLLER, *Die Offenbarung des Johannes* (ÖTK 19; Gütersloh 1984) 165.

ters (καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτόν; regulär in I, III, grammatisch gleichartig in IV) — der durch so etwas wie ein Attribut näher gekennzeichnet ist (regulär in I, III, modifiziert offenbar in IV([27])) —, und

(3) Nennung einer himmlischen Aktion in bezug auf den Reiter (ἐδόθη αὐτῷ([28])), dessen Amt bzw. Aufgabe im Zusammenhang damit unter Verwendung eines ἵνα-Satzes (so in I, II) und/oder eines Infinitivs (so in II, IV)([29]) verdeutlicht wird (regulär in I, II und IV; erheblich verändert in III([30])).

([27]) Die auf θάνατος und ᾅδης bezügliche Frage: "Are the two riding one horse?" (CONSIDINE, "Rider", 417) läßt sich nicht nur wegen des Singulars ὁ καθήμενος verneinen (s. ebd.), sondern auch wegen des in dieser Einheit statt des sonst durchgehenden ἐπ' αὐτόν gesetzten ἐπάνω αὐτοῦ (vgl. 20,3). Wenn so die erhöhte Situierung der θάνατος-Gestalt akzentuiert wird, kann das Nachfolgen des Hades nur als das eines im doppelten Sinne niedriger Gestellten aufgefaßt werden. Es erscheint dann eher der Hades (vgl. KRAFT, *Offenbarung*, 115) denn der mit ihm in der Johannesoffenbarung stets in einem Atemzug genannte (s. 1,18; 20,13.14; das Umgekehrte gilt nicht!) θάνατος-Name als Attribut, das dem Bogen des ersten und der Waage des dritten Reiters vergleichbar ist (anders z.B. RISSI, "Rider", 408; vgl. u. Anm. 35). Von daher muß im übrigen damit gerechnet werden, daß die nach dem ἐδόθη von V. 8 den Singular αὐτῷ aufweisende Koine-Lesart, der (mit 1611 und 1854) auch Minuskeln eher alexandrinischen Gepräges zur Seite treten, ursprünglich ist, während das αὐτοῖς wohl als "naheliegende Korrektur" (BOUSSET, *Offenbarung*, 268, Anm. 7) zu werten sein wird (vgl. CHARLES, *Revelation*, I, 170).

([28]) Was V. 8 angeht, vgl. die vorige Anmerkung, und zum Passiv ἐδόθη s.o. unter 1.

([29]) Vgl. F. BLASS–A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, bearbeitet von F. REHKOPF (Göttingen [14]1976) § 369, 2-3 (samt Anm. 5-6), dazu, daß gerade in der Apokalypse nach ἵνα statt des Konjunktivs (hier: νικήσῃ) auch Indikativ Futur (hier: σφάξουσιν, v.l. σφάξωσιν) stehen kann, und ebd., § 388,2 sowie § 391,5, zur Nähe von ἵνα-Konstruktion und Infinitiv.

([30]) Immerhin läßt sich aber auch das, was "wie eine Stimme inmitten der vier Wesen" erklingt, als eine himmlische Aktion klassifizieren, und jedenfalls die Öl und Wein betreffende einschränkende Anweisung μὴ ἀδικήσῃς, die übrigens sprachlich zur Verneinung eines im Sinne eines Imperativs verstandenen ἵνα-Satzes (oder eines entsprechend aufgefaßten Infinitives) dienen kann (vgl. nur ebd., § 426 sowie § 427,4 samt Anm. 7 und dazu § 388,2 [sowie § 389]), zeigt, daß dabei auf den Reiter und seine Aufgabe Bezug genommen wird. Vielleicht darf man sogar die χοῖνιξ dem στέφανος und der μάχαιρα μεγάλη der ersten beiden Gestalten parallelisieren. In diese

Ist dies auch nur einigermaßen richtig, so tritt die behauptete halbwegs chiastische Bezugnahme der zweiten Einheit auf die vorangehende unübersehbar hervor. Zwar ist die Akoluthie der Elemente (1), (2), (3) im wesentlichen gewahrt; aber (1) und (2) erscheinen in sozusagen irregulärer Weise. Und wenn das bei (1) durch ἐξῆλθεν (und ἄλλος) und bei (2) durch die Vorziehung des Dativs (auf das Partizip) — und durch das Fehlen eines Analogons zum Bogen des ersten Reiters([31]) — bewirkt wird, so liegt zutage, daß eine Gegenüberstellung zu Element (3) der ersten Einheit intendiert ist; denn dort begegneten zuletzt Verb und Dativ, allerdings gerade in umgekehrter Anordnung. Dem entspricht überdies, daß dort Kranzverleihung und Siegesamt bzw. -aufgabe einander folgen, während hier — umgekehrt — die friedensverheerende Funktion dem Akt der Schwertübergabe vorangeht. In summa: Nicht nur das ἄλλος gegen Beginn der Vorstellung des roten Pferdes, sondern auch die sonstige Art der Zuordnung von erster und zweiter Einheit weisen auf Gegenüberstellung hin, folglich auf eine abgehobene Position des weißen Pferdes und seines Reiters.

Wie schon aufgrund des Fehlens des ἄλλος beim schwarzen und fahlen Pferd läßt sich zudem mit Hilfe des insbesondere durch die Elemente (1), (2) und (3) zu kennzeichnenden Schemas erfassen — und deshalb nun mit größerem Nachdruck vertreten —, daß der erste apokalyptische Reiter nicht nur dem zweiten, sondern allen anderen gegenübersteht. Zwar sind mindestens erste und vierte Einheit, was die Befolgung jenes Schemas angeht, näher miteinander verwandt als zweite und vierte. Das muß aber, nachdem erst einmal zwischen den ersten beiden — anders als danach — eine Kontraposition vollzogen worden ist, nicht viel heißen. Und sicher ist jedenfalls, daß die Feinheiten der Ausfüllung des beobachteten Rasters Indizien im Sinne unserer Behauptung an die Hand geben. Hierbei wird man den das erste Hervor- oder Herbeirufen eines Pferdes betreffenden, möglicherweise positiv gewichtenden (und den Eindruck von Subalternität des ersten Reiters gegenüber den Wesen um Gottes

---

Reihe wird man überdies möglicherweise noch die ἐξουσία von V. 8 stellen dürfen, da dieser Begriff in der Apokalypse nahezu im Sinn eines handhabbaren Mittels verwandt wird (vgl. vor allem 13,2, wo besonders das Nebeneinander mit θρόνος auffällt; doch vgl. auch 20,6).

([31]) S. dazu u. Anm. 35.

Thron abwehrenden)(32) "Überschuß" ὡς φωνὴ βροντῆς(33) (vgl. V. 7: [nur] φωνή; vgl. ferner V. 6) vielleicht deshalb nicht allzu stark betonten dürfen, weil nicht gänzlich auszuschließen — angesichts der sonstigen einigermaßen stereotypen Wiederholungen indes keineswegs sicher — ist, daß der Hinweis auf den Donnerklang sozusagen ein für allemal gegeben werden soll.

Was sodann *Element (1)* und die Aufeinanderfolge von λευκός, πυρρός, μέλας und χλωρός angeht, so muß indes, auch ohne daß hier schon die johanneische Farbsymbolik und im engeren Sinn Traditionsgeschichtliches berücksichtigt wird, immerhin gefragt werden, ob die Sonderstellung, welche das Weiße auch nach antikem Farbempfinden einnimmt(34), und die Spitzenstellung des hellen Pferdes zufällig zusammentreffen sollten, ob nicht vielmehr das Gegeneinander von weiß und bunt (und damit eine entsprechende kontrapositorische Bedeutung) beabsichtigt ist. Selbst bei *Element (2)* und der hierher gehörenden Attributzuweisung (Bogen; —; Waage; Hades als θάνατος-Begleiter(35)) läßt sich ein analoges Auseinanderfallen beobachten. Während sich beim ersten Reiter noch keinerlei Aktivität andeutet — er sitzt mit majestätischer Ruhe auf seinem Pferd, und

(32) Diese Möglichkeit wird durch die Beobachtung gestützt, daß Donner-Stimmen bzw. Donner und Stimmen in der Apokalypse auf die unmittelbare Nähe und Umgebung Gottes weisen (s. 4,5; 8,5; 11,19; 14,2; 16,8; 19,6 [hier wie in 6,1 mit vorangestelltem ὡς]; vgl. Joh 12,29), und dabei liegt an unserer Stelle ein Rückbezug auf 4,5 durchaus nahe (wie aus 5,6 erhellt).

(33) Vgl. BRÜTSCH, *Offenbarung*, I, 275, 280.

(34) Vgl. nur W. MICHAELIS, "λευκός κτλ", *TWNT* IV, 247-256, 247-251.

(35) S. schon o. Anm. 27 dazu, daß der Hades in diese Reihe zu stellen sein wird. Wenn ihr üblicherweise für den zweiten Reiter das Schwert zugeordnet wird (s. z.B. RISSI, "Rider", 408, und KRAFT, *Offenbarung*, 115), so ist damit dem Textaufbau — und um ihn, nicht um etwaige Vorlagen ist es uns hier zu tun — Gewalt angetan (vgl. CHARLES, *Revelation*, I, 165, und CONSIDINE, "Rider", 415). Nach ihm entsprechen einander vielmehr eindeutig Kranz und großes Schwert (s. V. 2.4 [ἐδόθη αὐτῷ στέφανος/μάχαιρα μεγάλη]; zur dritten und vierten Einheit vgl. o. Anm. 30: χοῖνιξ [?] ἐξουσία [??]), während andererseits der Bogen, die Waage (s. V. 2.5 [ἔχων τόξον/ζυγόν]) und wahrscheinlich auch der in ähnlicher Weise nach dem Partizip καθήμενος (und vor dem ἐδόθη) genannte Hades (vgl. nochmals o. Anm. 27) zusammengehören. Ein Attribut im angesprochenen Sinne fehlt demnach beim zweiten Reiter — dessen Aufgabe so (wie o. im Text angesprochen) schneller und eindrucksvoller dem Amt des ersten gegenübergestellt werden kann.

der (ansonsten ohne Funktion bleibende) Bogen wirkt wie ein Majestätssymbol(36) –, ist bei den drei anderen schon an dieser Stelle Bewegung im Spiel: der zweite wird mittels des Dativs sogleich als jemand gekennzeichnet, auf den etwas, eine Aufgabe, zukommt; beim dritten weist die Näherbestimmung ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ darauf hin, daß die Waage gehandhabt, gebraucht werden soll; dem vierten mangelt es deshalb an jener majestätischen Ruhe, weil der Eindruck, den die θάνατος-Gestalt erweckt, durch das ἀκολουθεῖν des Hades mitbestimmt wird. Völlig unübersehbar ist die Sonderstellung des ersten Reiters, wenn man sich *Element (3)* zuwendet. Bemerkenswert ist schon, daß die Kranzverleihung nicht nur, im Unterschied (jedenfalls) zu der entsprechenden Gabe innerhalb der zweiten Einheit, der Aussage über das dem Reiter zugeordnete Tun vorausgeht, sondern von ihr, ohne daß dies im nachfolgenden Text ein Analogon hätte, dem Sprachduktus nach ganz klar getrennt ist(37).

Bleibt damit das Hoheitsvolle des Bildes gewahrt, so weisen die sich anschließenden zwei Besonderheiten in die gleiche Richtung: Was das Tun des Reiters angeht, ist *einmal* beim ersten, der eher aus eigener Machtvollkommenheit seinen Weg zu nehmen scheint (ἐξῆλθεν), von einer speziellen göttlichen Beauftragung dafür nicht die Rede(38), während eine solche bei zweitem und viertem durch ἐδόθη αὐτῷ (ἐξουσία) und anschließende Infinitivkonstruktion (sowie, in V. 4, ἵνα-Fügung) zum Ausdruck kommt und die Befehlsgebundenheit des dritten schon aus dem μὴ ἀδικήσῃς erhellt; *zum anderen* ist nur der Aussage über das künftige Agieren des ersten Reiters mit dem νικῶν ein Hinweis darauf beigegeben, daß er schon entsprechendes Handeln aufzuweisen hat(39). Daß die Gestalt auf

(36) Vgl. u. Anm. 70,79 zu Apollon und Mithras als Bogenträgern.

(37) In der zweiten Einheit ist eine engere Verbindung schon durch das zweimalige ἐδόθη gegeben. Wenn man die anderen Einheiten hier vergleichen darf (s. dazu o. Anm. 35), so hat man bei der dritten die mit der Nennung der χοῖνιξ sogleich einhergehenden, auf Teuerung weisenden Angaben (vgl. nur Bousset, *Offenbarung*, 267-268) in Rechnung zu stellen, bei der vierten den abhängigen Infinitiv ἀποκτεῖναι.

(38) Vgl. U. B. Müller, *Offenbarung*, 166-167.

(39) Nicht nur läßt sich mit dem Partizip Präsens Vorzeitigkeit zum Ausdruck bringen (vgl. Blass–Debrunner–Rehkopf, *Grammatik*, § 339,2b), sondern bei dem νικᾶν der Apokalypse kommt noch hinzu, daß das "Präsens... perfektische Bedeutung haben" (ebd., § 322,1; dort Anm. 1 zum νικᾶν der Johannesoffenbarung; vgl. W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu*

dem weißen Pferd schon Sieger ist, verstärkt offenbar nochmals das, was mit der Verleihung des Kranzes bedeutet werden soll.

Der Kranz läßt im Zusammenhang unseres Textes indes außer auf die Majestät des Siegers noch auf einen anderen Punkt aufmerken. Nimmt man nämlich die weitere für die Sonderstellung des ersten Reiters sprechende Auffälligkeit hinzu, daß wohl die zweite (ἐκ τῆς γῆς und ἀλλήλους) und vierte (ἐπὶ τὸ τέταρτον τῆς γῆς), in anschaulicher Weise auch die dritte Einheit den Bereich, der vom Tun des Reiters betroffen wird, aufführen, die erste aber nicht, so paßt in gewisser Weise auch hierzu die Kranzverleihung. Wie ein Objektbereich des Handelns des ersten apokalyptischen Reiters ungenannt — vor Leser(n) und Hörer(n) (vgl. 1,3) sozusagen verhüllt — bleibt([40]), so kontrastiert der diesen Mann selbst schmückende und ehrende Kranz fraglos mit der μάχαιρα μεγάλη, sofern sie ein Instrument des schädigenden Handelns an anderen ist (wie dies χοῖνιξ und ἐξουσία ebenfalls sein können).

Überblickt man die aufgrund der Struktur unseres Textes zusammengetragenen Indizien, so kann kaum noch bezweifelt werden, daß der als eine Gestalt der Hoheit und auch des Geheimnisses gezeichnete erste apokalyptische Reiter von Johannes den Männern auf den bunten Pferden bewußt gegenübergestellt worden ist. Ehe diesen Anzeichen eine letzte auf die Struktur von 6,1-8 bezügliche Beobachtung, die überdies ein wenig Einblick in die vom Seher hier geleistete Arbeit verheißt, zur Seite treten soll, sei in knapper Form([41]) festgehalten, daß zur bezeichneten Sonderstellung des ersten Reiters auch die couleur der vierteiligen Folge, insbesondere der ersten Einheit, paßt, wenn man die Apokalypse insgesamt als Hintergrund ins Auge faßt, auf dem Vokabular und Symbolik besser zu verstehen sind.

---

den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur [Berlin [5]1958] 1066) kann. Man wird überdies parallelisieren dürfen: Wie z.B. in 2,7 der erreichte "Sieg" (Partizip Präsens) des Christen Voraussetzung der Gabe (Futur) des Essens vom "Baum des Lebens" ist — und wie bei dem ἐνίκησεν von 5,5 "d. flgd. Inf. ἀνοῖξαι" benennt, "wozu der Sieg den Sieger befähigt" (BAUER, ebd.) —, so dürfte in 6,6 das νικῶν den gewonnenen status angeben, der das ἵνα νικήσῃ (vgl. o. Anm. 29) garantiert.

([40]) Vgl. z.B. BRÜTSCH, *Offenbarung*, I, 276,280.

([41]) Mit relativ wenigen Bemerkungen kann es an dieser Stelle deshalb sein Bewenden haben, weil hier ein Schwerpunkt nahezu aller Arbeiten, welche der älteren Deutung des ersten apokalyptischen Reiters zuneigen (vgl. o. Anm. 9), liegt (vgl. z.B. ALLO, "Cavalier", 22-26; CONSIDINE, "Rider", 413-414, 420-421; und PIEPER, "Charakter", 55-56).

2.3. Zur couleur der Vier-Reiter-Szene

Zunächst ist hier die *Farblichkeit im engeren Sinn* zu nennen: Im Blick auf die λευκός-Belege der Apokalypse — es sind deutlich mehr (15) als das übrige Neue Testament (9) aufzuweisen hat — kann man, jedenfalls bei Ausklammerung von 6,2, ohne jeden Vorbehalt von "der eschatologischen Bedeutung, die die weiße Farbe in ihr... hat"(42), sprechen, und dabei ist für die Beurteilung von 6,2 noch von besonderem Gewicht, daß das solchermaßen Anteil am Heil signalisierende λευκός in 14,14 und 19,11.14 als Farbe von "Fortbewegungsmitteln" erscheint (vgl. noch 20,11), in 14,14 als die der Wolke des Menschensohnes (bzw. des Menschensohnartigen), in 19,11 (καὶ εἶδον..., καὶ ἰδοὺ ἵππος λευκὸς καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτὸν(43) καλούμενος πιστὸς καὶ ἀληθινός) als die des Pferdes Christi und in 19,14 als die der Pferde der ihn begleitenden "himmlischen Heere". Die Homogenität dieses Befundes(44) darf um so weniger heruntergespielt werden, als die Kennzeichnung des zweiten Pferdes durch πυρρός(45) nach der einzigen Parallele unserer Schrift,

(42) MICHAELIS, "λευκός", 256. Vgl. z.B. CULLMANN, *Christus*, 148.

(43) Die Formulierung ist, abgesehen von der ausgelassenen Wendung τὸν οὐρανὸν ἠνεῳγμένον, völlig identisch mit dem Eingang von 6,2 (vgl. FEUILLET, "Cavalier", 250), und ihm steht auch der Anfang von 14,14 äußerst nahe!

(44) MICHAELIS, "λευκός", 256, der doch — wie angesprochen — das Weiß der Apokalypse als himmlische und eschatologische Farbe begreift und überdies (ebd., Anm. 63) gegen eine stärkere Betonung der damit immerhin verknüpften Siegesvorstellung votiert, versteckt den von ihm offenbar als Ausnahme von seiner Regel bewerteten Beleg 6,2 in einer Anmerkung (ebd., Anm. 65: Ablehnung der messianischen Interpretation des ersten apokalyptischen Reiters). Noch heikler ist der Versuch RISSIS ("Rider", 416-417) das λευκός dieses Verses, allen Vergleichsstellen der Apokalypse entgegen, sogar für die Deutung auf den Antichristus zu reklamieren (und BRÜTSCH', *Offenbarung*, I, 227, ähnliches Bemühen).

(45) Von den dem λευκός von 6,2 weniger unmittelbar benachbarten Charakterisierungen durch μέλας und χλωρός ist die erste nur noch in 6,12, und zwar zur Umschreibung der Katastrophe der Sonnenverfinsterung, verwandt (daneben übrigens, leicht an das Nebeneinander mit dem roten Pferd erinnernd: καὶ ἡ σελήνη ὅλη ἐγένετο ὡς αἷμα [der Vers kontrastiert also dem Licht einerseits das Schwarze, andererseits die Farbe des Blutes!]), während die andere noch zweimal (8,7; 9,4) erscheint, dort aber im Unterschied zu 6,8 sozusagen in ihrem angestammten ökologischen Feld. Den drei Farben von 6,4-8 entspricht in beachtlicher Weise noch das Nebeneinander von πύρινος,

12,3, ebenfalls eindeutig, nun aber eindeutig negativ besetzt ist: es handelt sich hier um die Farbe des (großen) Drachen, des Teufels (vgl. V. 9) selbst, und er steht — ähnlich wie der Reiter auf dem roten Pferd dem auf dem weißen — als ἄλλο σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ dem vorangehenden ersten (feindlich) gegenüber, also der mit der Sonne bekleideten Frau, welche den Mond unter ihren Füßen und einen Kranz (von zwölf Sternen) auf ihrem Haupt hat. Es ist überdies schwerlich Zufall, wenn das dem Drachen engstens zugeordnete (s. nur 13,2) "erste Tier" (s. 13,12) ebenfalls als rot, allerdings: als scharlachrot (κόκκινος), beschrieben wird (17,3) und daß die fraglos der "Sonnenfrau" entgegengesetzte "große Hure" (17,1, auch 19,2) entsprechend purpurn und scharlachrot (17,4; vgl. 18,12.16) gewandet ist. Wie konsequent Johannes ist, kann man endlich daraus ersehen, daß die ihrerseits der "großen Hure" gegenüberstehende Frauengestalt, die "Frau (bzw. Braut) des Lammes" (19,7; vgl. 21,9), "glänzendes (λαμπρός), reines Linnen" (19,8; vgl. 21,2-22,5) in Empfang nehmen kann und daß die (angesichts der Korrespondenz von 19,14 und 17,14) irgendwie mit dieser corporate personality verbundenen Reiter der "himmlischen Heere" nicht nur auf Schimmeln sitzen, sondern ebenfalls "mit weißem (λευκός), reinem Linnen bekleidet" (19,14) sind(46).

Wollte man angesichts dieser stringenten Farbsymbolik den Reiter auf dem weißen Pferd in Analogie zu den ihm nachfolgenden

---

ὑακίνθινος und θειώδης in 9,17. Mögen diese Charakterisierungen auch zunächst auf die Reiter der drei Plagen (s. 9,18) mit sich bringenden Pferdescharen zu beziehen sein (s. z.B. CHARLES, *Revelation*, I, 252-253), so sind doch die Rosse, sofern aus ihren Mäulern Feuer, Rauch und Schwefel (9,18) kommt, von dieser Farbgebung zumindest mitbestimmt (vgl. E. LOHSE, *Die Offenbarung des Johannes* [NTD 11[10]; Göttingen [3]1971] 61). Die Korrespondenz zu den drei bunten unter den Pferden von 6,1-8 wäre um so bemerkenswerter, wenn LOHMEYER, *Offenbarung*, 83, mit seiner Vermutung recht haben sollte, daß (in 9,17) "die drei Farben... doch wohl verschiedene Kader kennzeichnen sollen", und dafür läßt sich immerhin die Parallele geltend machen, welche die "sechste Posaune" (9,13-21) bekanntlich (s. nur BORNKAMM, "Komposition", 206) bei der "sechsten Schale" (16,12-16) findet, sofern es an der späteren Stelle eben drei verschiedene Gestalten (Drache, Tier, Pseudoprophet) sind, aus deren Mäulern froschartige unreine Geister hervorgehen (s. 16,13).

(46) O. MICHEL, "κόκκινος", *TWNT* III, 812-815, 814: "Zu den roten Decken und Kleidern von Tier und Weib bildet die weiße Farbe des himmlischen Reiters [?] und der himmlischen Gemeinde einen wirkungsvollen Gegensatz". Vgl. im übrigen 1 Klem 8,3(-4).

deuten, so wäre dies — und gerade nicht seine ihn als hervorgehobene Gestalt fassende Interpretation — "eine ästhetische Sünde"(47), nämlich eine Sünde gegen die Ästhetik des Johannes (und übrigens auch anderer Apokalyptiker(48)). Daß alle vier Gestalten beritten sind, kann dem nicht sinnvoll entgegengehalten werden, schon deshalb nicht, weil gerade bei übereinstimmenden Grundelementen (z.B. gewandete Frauen) die Differenzen (z.B. helle bzw. weiße gegen [scharlach]rote Farbe) wichtige Signale sind, und da kommt im vorliegenden Fall den strukturellen Besonderheiten und den Farbunterschieden bei den Pferden, wie wir sahen, erhebliche Aussagekraft zu. Außerdem ist ἵππος in der Apokalypse, wie sich schon andeutete, keineswegs einfach negativ (s. 9,17.19; 19,18, ferner 9,7.9; neutraler: 18,13) befrachtet; denn in 19,11-21 (vgl. 14,20) stehen das weiße Pferd Christi (V. 11; vgl. V. 19.21) und die weißen Pferde der "himmlischen Heere" (V. 14) den Rossen(49) feindlicher Kräfte gegenüber, die einschließlich der Reittiere der Vernichtung anheimfallen (V. 18).

Zu dem, was den ersten apokalyptischen Reiter von den anderen unterscheidet, gehört außer der weißen Farbe seines Pferdes noch der Bogen und gehören im Zusammenhang mit der Aufgabe dieses Mannes *Kranz* und *Sieg*. Davon hat der Bogen hier indes außer Betracht zu bleiben, da er — und ebenfalls die Waage, das korrespondierende Attribut des dritten Reiters(50) — in der Apokalypse sonst nicht genannt wird.

(47) Vgl. o. bei Anm. 20.

(48) Besonders aufschlußreich ist die sogenannte Tiervision von 1 Hen (also Kap. 83–90), in der die weiße Farbe durchgehend (ob sie nun etwa einem Stier [z.B. 85,3-4: Adam], einem Schaf [z. B. 89,12: Jakob] oder menschenähnlichen Wesen [z.B. 87,2: Erzengel] zugeordnet wird) positive Gestalten der Heilsgeschichte kennzeichnet, während Schwarz und Rot als auch hinsichtlich der Bedeutung damit kontrastierend verwandt sind (s. 85,3-10 [Kain schwarz, Abel rot] und 89,9 [Noah und Sem weiß, Ham rot (?), Jafet schwarz (?)]; doch vgl. immerhin 90,38 [schwarze Hörner des weißen Stiers]). So unterschiedliche Tiergattungen die Symbolsprache dieses Visionsbuches auch kennt (vgl. nur 89,9-12), so bemerkenswert ist doch, daß schon innerhalb ein und derselben Art die Farbzeichnung zur schroffen Entgegensetzung dienen kann.

(49) Vgl. 9,16-18 und zu der dortigen Farbgebung o. Anm. 45.

(50) Der wahrscheinlich als Attribut des vierten Reiters aufzufassende Hades (vgl. dazu o. Anm. 27, 35) erscheint noch in 1,18 sowie in 20,13.14 — und zwar in negativer Beleuchtung.

Bei den (7) στέφανος-Belegen jenseits von 6,2 verhält es sich nun wieder ganz ähnlich wie bei dem λευκός: Der Kranz ist Zeichen des Heils (s. 2,10; 3,11; vgl. 14,14) und/oder der Zugehörigkeit zur himmlischen Welt (s. 4,4.10; 12,1; 14,14; vgl. 2,10). Da 9,7 (ὡς στέφανοι ὅμοιοι χρυσῷ war es auf den Heuschreckenköpfen) deshalb nicht als Gegenindiz gewertet werden darf, weil hier und nur hier das an dieser Stelle offenkundig die Uneigentlichkeit betonende ὡς hinzutritt(51), wird 6,2 in der Tat im Rahmen der anderen Vergleichsstellen zu nehmen sein, wobei im Nebeneinander zu 2,10 (καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς) die Verbindung mit dem Aorist ἐδόθη noch besonders hervortritt(52).

Auch das dem Kranz nach- und zugeordnete doppelte νικᾶν von 6,2 (νικῶν καὶ ἵνα νικήσῃ) endlich kann vom sonstigen Gebrauch des Verbs in der Apokalypse her nur als positiv besetzt aufgefaßt werden(53). Wenn ähnlich wie in 6,2 auch in den sogenannten Sendschreiben der Johannesoffenbarung (Kap. 2–3) Kranz (2,10; 3,11(54))

(51) W. GRUNDMANN, "στέφανος", *TWNT* VII, 615-635, 630: "Das Bild ist hier verblaßt und stellt wie alles in der Beschreibung der Heuschreckenplage einen Vergleich dar". Dieser wichtige Punkt ist übergegangen, und die Gewichte sind falsch verteilt, wenn RISSI, "Rider", 417, im Blick auf den στέφανος der Apokalypse von Ambivalenz spricht. Ähnlich wie RISSI urteilte trotz seiner helleren Interpretation von 6,2 schon CONSIDINE, "Rider", 420, der freilich auch die διάδημα-Belege (12,3; 13,1; 19,12) heranzog. Das geht indes nicht an, da nur sie, keineswegs aber solche für στέφανος, — auch — auf der Seite der "satanischen Trinität" erscheinen (12,3; 13,1; dazu in Kontrast der Kranz von 12,1 und in Überbietung die vielen Diademe von 19,12). Also: στέφανος ist monovalent, διάδημα ambivalent.

(52) Für die Termini, welche in dem — freilich ganz offenkundig von Plagen handelnden — Passus 6,3-8 eine ähnliche Position wie στέφανος in 6,1-2 einzunehmen scheinen (vgl. o. Anm. 30, 35), ist eine kontextunabhängige Wertung in der Apokalypse nicht auszumachen: χοῖνιξ ist sonst gar nicht benutzt, ἐξουσία kann in positiver (s. z.B. 22,14) wie in negativer (s. z.B. 9,3) Beleuchtung erscheinen, und so steht es wohl auch bei μάχαιρα (eher positiv: 13,14; offenbar negativ: 13,10).

(53) Die entsprechenden verbalen Ausdrücke in 6,3-8 sind wieder schon allein aufgrund des unmittelbaren Kontexts im Sinne des verheerenden Wirkens zu verstehen (vgl. die vorige Anmerkung). Dagegen, das σφάζειν von V. 4 speziell auf die Verfolgung von Christen zu beziehen (so HENDRIKSEN, *Conquerors*, 99-100), spricht schon das ἀλλήλους und spricht sodann der Beleg 18,24 (vgl. ferner u. Anm. 74).

(54) Die beiden Belege gehören genau jenen "Sendschreiben" (Smyrna, Philadelphia) an, denen der sonst stets begegnende Bußruf fehlt!

und Sieg (s. bes. 2,11; 3,12) recht nah beieinanderstehen, weist schon das den richtigen Weg. Entscheidend ist jedoch, daß unsere Stelle νικᾶν (zweimal) in intransitiver Weise bietet(55). Schaute man allein auf den transitiven Gebrauch der Vokabel, so könnte das Urteil vielleicht unsicher bleiben, sofern hier einerseits das Lamm (17,14) und die von seinem "Blut" Profitierenden (12,11) als Sieger erscheinen, andererseits in 11,7 das Verb mit dem "aus der Unterwelt heraufkommenden Tier" als Subjekt begegnet und in 13,7 in bezug auf das "erste Tier" formuliert ist: καὶ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων καὶ νικῆσαι αὐτούς. Auch angesichts dieses ambivalenten Befundes läge es immerhin noch näher, bei 6,2 nicht an widergöttliche Mächte und ihren Sieg zu denken. Erstens nämlich fehlt im Unterschied zu der vergleichbaren Wendung von 13,7 in 6,2, wie wir sahen, das vom Kontext her naheliegende ἐδόθη, und zweitens ist der Sieg, an den in 11,7 und 13,7 gedacht ist, nach dem jeweiligen engeren Zusammenhang (s. nur 11,11-13 und 13,5) und nach den Objektangaben der beiden entgegenstehenden, einen endgültigen Sieg meinenden Belege (12,11; 17,14) begrenzt, während von einer solchen Beschränkung bei 6,2 nichts verlautet(56). Noch eindeutiger, eindeutig, ist jedoch der intransitive Gebrauch von νικᾶν(57): Stets ist entweder Christi errungener Sieg (3,21b; 5,5) oder der zukünftige Sieg derjenigen gemeint, die im Blick auf den Kyrios Jesus (vgl. 22,20) und seine Verheißung den gegenwärtigen endzeitlichen Kampf durchstehen (2,7.11.17.26; 3,5.12.21a; 21,7; vgl. 15,2). Hierhin gehört unsere Stelle, und sie paßt hierhin — nicht zuletzt auch wegen des augenscheinlich den soeben bezeichneten Doppelaspekt widerspiegelnden Nebeneinanders von νικῶν und ἵνα νικήσῃ.

(55) So mit Recht CONSIDINE, "Rider", 421.

(56) Darf das νικῶν von 6,2 auf den schon gewonnenen status gedeutet werden (s. dazu o. Anm. 39), so kommt hinzu, daß 11,7 und 13,7 (wie 17,14 und 6,2cß) auf die Zukunft gehen, während 12,11 den (ein für allemal) errungenen Sieg benennt (vgl. 3,21; 5,5). Vgl. PRIGENT, *L'Apocalypse*, 109, Anm. 7.

(57) Transitive und intransitive Verwendung des Verbs (das in 15,2 in einer hier nicht leicht einzuordnenden Art gebraucht ist) verhalten sich in der Apokalypse, was die Konnotationen angeht, also ähnlich wie διάδημα- und στέφανος-Belege (s. dazu o. Anm. 51). Das sich bei den νικᾶν-Belegen darbietende deutliche Bild ist völlig verkannt bei RISSI, "Rider", 417, Anm. 50.

2.4. Zu Tradition und Redaktion bei der Vier-Reiter-Szene

Struktur und couleur der vierteiligen Szene 6,1-8 weisen also nachdrücklich in die gleiche Richtung: Der erste apokalyptische Reiter steht dem zweiten nicht, wie bei der heute dominanten Sicht angenommen wird, besonders — ja, bis zur Ununterscheidbarkeit — nahe([58]), sondern ihm und den anderen kontrapositorisch gegenüber. Daß sich dieses Urteil gerade auch aufgrund der die Apokalypse insgesamt bestimmenden (Farb-)Symbolik und Terminologie ergab und ergibt, deutet schon auf eine gewisse Gestaltung durch den Autor selbst. Etwas genaueren Aufschluß gestattet vielleicht jene strukturelle Auffälligkeit, die, zunächst zurückgestellt, erst jetzt näher betrachtet werden soll.

Es handelt sich darum, daß die den Text 6,1-8 abschließende Aufreihung, welche ῥομφαία, λιμός, θάνατος (im Sinne von Pest([59])) und τὰ θηρία τῆς γῆς nennt (V. 8c), sich einerseits mit der Folge der vier apokalyptischen Reiter recht eng berührt, andererseits indes nicht ganz zu ihr paßt([60]). Von auffälliger Berührung ist natürlich

([58]) Dies gibt natürlich deshalb, weil sich zweiter, dritter und vierter Reiter, was ihre Funktion angeht, hingegen deutlich unterscheiden (s. dazu das sogleich im Text Folgende), ein gewichtiges Argument gegen jede dunklere — und dabei eben das Nebeneinander der Gestalten auf dem weißen und dem roten Pferd ziemlich im Dunkel lassende (vgl. z.B. CHARLES, *Revelation*, I, 158-165: "war", bei "secondary reference to the Parthian empire" [S. 163], einerseits, "international and civil strife" [S. 164] andererseits; ähnlich etwa auch J. ROLOFF, *Die Offenbarung des Johannes* [ZBK NT 18; Zürich 1984] 81: "Aggression von außen" einerseits. "Wirren, die die Büger eines Gemeinwesens untereinander entzweien", andererseits) — Deutung von 6,2 ab (so mit Recht schon CONSIDINE, "Rider", 418; CULLMANN, *Christus*, 149; und PIEPER, "Charakter", 56).

([59]) Während θάνατος in V. 8b wegen des Nebeneinanders mit ᾅδης bei Johannes nur den — personifizierten — Tod meinen kann (vgl. die Parallelen 1,18; 20,13.14), liegt für V. 8c nicht anders als für 2,23 und 18,8 die auf die Todesart gehende andere und speziellere Bedeutung "tödliche Krankheit, Pest" (BAUER, *Wörterbuch*, 694; Kursivdruck durch mich rückgängig gemacht) nahe; denn hier ist die Diktion jeweils deutlich durch den alttestamentlichen Hintergrund bestimmt, und in der Septuaginta steht an vielen der hier besonders in Frage kommenden Stellen (so z.B. in Ez 5,12; 14,21; 33,27) θάνατος für *deber* (vgl. CHARLES, *Revelation*, I, 170).

([60]) Vgl. dazu vor allem WEIß-HEITMÜLLER, *Offenbarung*, 262-264; diesen Ausführungen stehen die folgenden Erwägungen besonders nahe, und das

schon wegen der übereinstimmenden Vierzahl zu sprechen, und diese Beobachtung gewinnt an Relevanz, sofern zumindest ῥομφαία und λιμός, sehr wahrscheinlich aber auch τὰ θηρία τῆς γῆς zur Bezeichnung derjenigen Plagen dienen können, die durch zweiten(61) und dritten sowie vierten Reiter fraglos symbolisiert werden: Krieg und Hungersnot sowie beider und aller schweren Plagen konsequente, Tod und Vernichtung mit sich bringende Vollendung.

Was die "Tiere der Erde" angeht, so bezeichnet nämlich dieser — innerhalb der Apokalypse singuläre — Ausdruck (dem dabei zumeist eine parallele Nennung der "Vögel des Himmels" vorangeht) in der Septuaginta diejenigen, die ein schon weithin vollzogenes Vernichtungswerk durch Verschlingen des Fleisches bzw. der Leiche(n) des (oder der) Betroffenen zum sinnenfälligen Abschluß bringen (s. bes. 1 Kön [Sam] 7,44 [v.l.].46 sowie Jer 41[34],20 und, was den Zusammenhang mit und die Perfektion von Plagenreihen angeht: Jer 15,3; 16,4; 19,7; vgl. Dtn 28,26, ferner Zef 2,14; Jes 18,6). Nimmt man verwandte Formulierungen, die etwa von wilden oder bösen Tieren sprechen (vgl. hinsichtlich der Frage der Synonymität Dan 4,12Theod [τὰ θηρία τὰ ἄγρια] neben Dan 4,12LXX [τὰ θηρία τῆς γῆς]), hinzu (s. bes. Lev 26,6.22; Ez 5,17; 14,15.21; 29,5; 32,4; 33,27; 39,4.17, ferner aus dem intertestamentarischen Schrifttum Sib 3,697; PsSal 13,3), so bestätigt sich (zumal hier die "Vögel des Himmels" häufiger ungenannt bleiben und der Konnex mit Folgen von Plagen deutlich hervortritt) der gewonnene Eindruck, obwohl den

---

trotz erheblicher Unterschiede. Was die letzteren angeht, so muß angesichts der gut johanneischen Verbindung von Tod und Hades (s. die vorige Anmerkung und vgl. o. Anm. 27) gefragt werden, ob das Nebeneinander von vier Pferden und fünf Personen derart ausgewertet werden darf, daß für eine Vorlage des jetzigen Textes angenommen wird, es sei dort die θάνατος-Gestalt als pestbringende von der des Hades als des letzten Reiters abgehoben gewesen. Noch ärger geht CHARLES, *Revelation*, I, 169-171, mit der johanneischen Ausdrucksweise und überdies mit dem überlieferten Textbestand um, wenn er in V. 8b die Bemerkung über das Nachfolgen des Hades und in V. 8c das ἀποκτεῖναι samt der ganzen dadurch eingeleiteten Wendung für Interpolation erklärt und ausscheidet.

(61) Den zweiten Reiter mit der ῥομφαία in Verbindung zu bringen, liegt natürlich schon deswegen sehr nahe, weil nur er eine Hieb- und Stichwaffe, eine überdies eigens als groß gekennzeichnete μάχαιρα, bei sich hat. Eine Kombination mit der Gestalt auf dem weißen Pferd ist hingegen auch in dem Fall schwerlich erwägenswert, daß bei ihr an Christus, dem allein in der Apokalypse ansonsten eine ῥομφαία zugeordnet ist (1,16; 2,12.16; 19,15.21), zu denken sein sollte; denn diese wird durchgehend näher charakterisiert. Vielleicht ist indes eben dieser Zuordnung halber in 6,4 (und auch in 13,10.14) der den traditionellen Plagenreihen entsprechende Terminus ῥομφαία gemieden worden.

Belegen, die den vernichtenden Tieren eine klare Schlußstellung zuweisen (s. bes. Jer 15,3; 19,7) nicht nur weitere zur Seite (s. bes. Ez 39,4.17; Sib 3,697; PsSal 13,3), sondern auch andere entgegentreten (s. bes. Ez 5,17; 14,21; 33,27). Wenn in Offb 6,8c anders als bei diesen letzteren Belegen die Tiere der Erde gerade am Ende erscheinen und wenn hier der bekanntlich besonders häufigen Trias Schwert, Hunger und Pest (s. z.B. Jer 14,12) diese vierte Plage beigegeben ist (s. zur Vierzahl Jer 15,3 und Ez 14,21), so muß damit die zu Ende gebrachte Vernichtung gemeint sein(62). Selbstverständlich darf man deshalb, weil die in der Septuaginta durch θάνατος bezeichnete Pest(63) zum festen Bestandteil der alttestamentlichen Plagenreihen gehört, (trotz Hos 13,14MT) am Ende der Liste nicht den — überdies zu abstrakten — Todesbegriff erwarten. Da aber die Tiere der Erde sozusagen die Todesernte einbringen — welche die vorangehenden Geißeln vorbereiteten —, ist es durchaus sachgemäß, daß als vierter Reiter der personifizierte Tod (in Begleitung des Hades) erscheint und in bezug auf seine Aufgabe die Plagen als sogar zur Vernichtung führende und als darin zusammengehörig (ähnlich wie in syrBar 27,13) nochmals zur Sprache kommen.

Der gerade auch inhaltlichen, darüber hinaus aber auch die Akoluthie der einander korrespondierenden Elemente (zweiter, dritter und vierter Reiter; erste, zweite und vierte Plage) betreffenden Homogenität zwischen Offb 6,1-8b und V. 8c steht entgegen, daß (jedenfalls) für einen der Reiter seiner ihm in der Apokalypse gewidmeten Charakterisierung nach, nämlich für den ersten, kein ihm in der Aufreihung von V. 8c direkt entsprechendes Element namhaft gemacht werden kann(64); denn darauf, daß diese Gestalt die Pest (oder die Vernichtung durch die Tiere der Erde) verkörpern solle, weist Johannes (wie indirekt die Auslegungsgeschichte bezeugt) nicht hin. Angesichts dieses Mit- und Gegeneinanders von V. 1-8b und V. 8c liegt selbstverständlich die Annahme nahe, es sei im Verhältnis von Tradition und Redaktion begründet — und einst habe es der bogentragende Schimmelreiter mit der Pest zu tun gehabt(65).

(62) Ähnlich z.B. U. B. Müller, *Offenbarung*, 169, und Roloff, *Offenbarung* , 81; anders Charles, *Revelation*, I, 171 (nach dem die Wendung von den Tieren der Erde "no connection with the context" hat).

(63) S. o. Anm. 59.

(64) Vgl. Considine, "Rider", 419-420.

(65) Vgl. nochmals Weiß–Heitmüller, *Offenbarung*, 262-264. Beherzigenswert ist die ebd., 262, zum Ausdruck gebrachte reservatio: "Ursprüngliches und Späteres zu scheiden, kann natürlich nur die Bedeutung einer Vermutung haben. Vielleicht treffen wenigstens die Hauptpunkte des im folgenden gemachten Versuches das Richtige".

Da nun wegen des bei der Vorstellung der apokalyptischen Reiter benutzten Vokabulars(66) und auch wegen einer gewissen Beziehungslosigkeit, welche dem Attribut des Mannes auf dem weißen Pferd, dem Bogen, im vorliegenden Textzusammenhang eignet, recht wahrscheinlich ist, daß Johannes das Material der Vier-Reiter-Folge schon (irgendwie) vorgegeben war, können wir uns auf die Frage konzentrieren, ob die jetzige *Reihenfolge* ebenfalls als übernommen zu gelten hat oder ob V. 8bc eine ursprünglichere Anordnung bietet. Die letztere Möglichkeit würde keineswegs notwendig bedeuten, daß Johannes die Formulierung dieses Versteils zusammen mit der Vier-Reiter-Folge schon in ähnlicher Gestalt vorgelegen haben müßte. Auch wenn er hier selbständig auf das Alte Testament oder in Verbindung mit ihm stehende Aussagen zurückgreifen sollte, wie angesichts der sprachlichen Gestaltung(67) und angesichts der immerhin in etwa vergleichbaren Zusammenstellungen von Plagen in 9,18 und 18,8 gut möglich ist (vgl. 13,10; 19,17-21), kann sich darin der Versuch dokumentieren, dem vorgegebenen, auf verheerende Plagen weisenden Stoff Rechnung zu tragen. Und damit, daß V. 8c so oder eben durch die Aufnahme einer direkt vorgegebenen Aufreihung eine ältere Anordnung reproduziert, ist in der Tat zu rechnen, weil die andere Möglichkeit, Johannes sei bei der jetzigen Abfolge der Reiter direkt der Tradition verhaftet und wolle die durch diese Gestalten symbolisierten Plagen in V. 8c auf den Begriff bringen, auszuschließen sein wird. Die genannten Parallelen 9,18 und 18,8 zeigen nämlich, daß unser Autor dann sehr wahrscheinlich auf Homogenität geachtet hätte(68). Wenn V. 8c mithin die ursprüngliche Reihenfolge

(66) Hapaxlegomena auf der Ebene der Apokalypse sind τόξον, ζυγός, χοῖνιξ, κριθή sowie δηνάριον, und εἰρήνη erscheint sonst nur formelhaft im Rahmen der Schrift (1,4). Angesichts stereotyper Wiederholungen innerhalb unseres Textes ist das ein beachtlicher Bestand (zumal fünf weitere Vokabeln außerhalb von 6,1-8b je nur noch einmal begegnen, nämlich πυρρός, μέλας, ἀλλήλων, σῖτος und ἐπάνω).

(67) Das Verb ἀποκτείνειν mit ἐν zu verbinden, um die Art des Todes oder das Mittel, mit dem er bewirkt wird, auszudrücken, ist Johannes offenkundig besonders geläufig (s. 2,23; 9,20; 13,10 [2mal]; 19,21; vgl. Eph 2,16), und zur Bemerkung über den Tod eines Viertels der Erde lassen sich immerhin 8,7 und 9,18 vergleichen.

(68) Das leuchtet bei 9,18 ohne weiteres ein, wenn man den vorangehenden Vers vergleicht. Es gilt aber wohl auch für die in 18,8 genannten Plagen θάνατος (s. V. 9-10 und dazu 2,20-23), πένθος (s. V. 11-17a) und λιμός (s. V. 17b-19).

der Reiter widerspiegeln wird([69]), so dürfte einst an dritter Stelle eine die Plage der Pest verkörpernde Gestalt aufgeführt worden sein, und dafür kommt, da die anderen Reiter in V. 8c ihre (oder doch zumindest gewisse) Entsprechungen finden, nur der bogentragende Mann in Frage. Für diesen Rekonstruktionsversuch, nach dem also erst Johannes die Vorordnung dieser Gestalt vorgenommen hat, dürfte überdies sprechen, daß nicht nur der bogenbewehrte Apollon als Pestbringer gilt([70]), sondern auch im Alten Testament Pfeile und Pest assoziiert werden können([71]). Es kommt, falls Johannes die Zuordnung von Reitern und Pferdefarben unverändert gelassen hat, ein weiteres, gewichtiges Argument hinzu: Bei den beiden Visionen des Sacharja-Buches, die sehr wahrscheinlich mehr oder weniger direkt auf die Folge der apokalyptischen Reiter eingewirkt haben, nämlich Sach 1,8-17 und 6,1-8, steht nirgends das weiße Pferd bzw. Gespann voran (s. 1,8; 6,2-3 [hier: rot, schwarz, weiß, "gescheckt"!]; 6,6-7)([72]). Hat Johannes demgegenüber den Mann mit dem Bogen unter Alterierung des Sinnes an die Spitze gestellt([73]), so bedeutet das schon insofern eine überzeugendere Gestaltung des Bildes, als nun die in der Folge bislang einzig nicht eben sprechende Verbindung von Farbe und Bedeutung([74]) — die von Weiß und Pest also([75]) — vermie-

([69]) Anders, freilich ohne überzeugende Begründung, BOLL, *Offenbarung*, 83,89, dem jedoch das Verdienst zukommt, die Frage danach, welche Aufeinanderfolge die ältere sei, klar gestellt zu haben.

([70]) Auf Homer, *Ilias* 1,43-52 ist schon bei WEIß–HEITMÜLLER, *Offenbarung*, 263, hingewiesen. Genaueres bei W. FAUTH, "Apollon", *KP* I, 441-448, bes. 442-444,447.

([71]) S. dazu Dtn 32,23-24 und Ps 91,5-6 (vgl. Ez 5,16-17). — Zu der ikonograpisch zu konstatierenden (spätmittelalterlichen) Fortwirkung dieser Verbindung s. FEUILLET, "Cavalier", 255-257.

([72]) Diese — durchaus auszuwertende — Gemeinsamkeit der Belege wird bei CHARLES, *Revelation*, I, 156 (vgl. 162), heruntergespielt.

([73]) Vgl. BOUSSET, *Offenbarung*, 265, und CONSIDINE, "Rider", 414.

([74]) Vgl. dazu nochmals BOUSSET, *Offenbarung*, 265, und das bei BAUER, *Wörterbuch*, 1450, angeführte Petosiris-Fragment 12, das μέλας mit Seuche bzw. Hunger, χλωρός mit Krankheiten und πυρρός mit Krieg sowie Hinschlachten (σφαγαί) verknüpft.

([75]) Daß sie für Johannes einigermaßen unerträglich wäre, muß für die Vorlage nicht eben viel bedeuten, zumal Weiß von Sach 1,8; 6,2-3.6-7 her und als eine "d. vier Grundfarben" (BAUER, ebd.) in der Folge kaum fehlen durfte und *deber*/θάνατος/Pest im biblischen und antiken Sprachgebrauch (nicht auf das im Mittelalter mit dem Begriff Schwarzer Tod angesprochene Krankheitsbild gehen muß, sondern) offenbar Seuchen unterschiedlicher Art

den ist. Zugleich ist so eine wirkungsvolle Kontraposition erreicht: An der Spitze erscheint eine überlegene, letztlich positiv gewertete Gestalt; ihr sind die auf den ersten Blick negativ wirkenden anderen, deren Macht dementsprechend begrenzt ist, nur — hinsichtlich bestimmter Funktionen — beigeordnet.

Diese Entgegensetzung konnte sich vom alttestamentlich-jüdischen Hintergrund her immerhin nahelegen. Da es in diesem Aufsatz nicht primär um Traditionsgeschichtliches geht, seien hier nur wenige Hinweise auf das zu berücksichtigende umfangreiche und vielgestaltige Material gegeben.

(1) Gottes Epiphanie kann von Plagen und Erschütterungen begleitet sein (s. Hab 3,3-15MT; vgl. Ps 18,8-16, ferner Am 5,18-20).

(2) Gott verfügt über Pfeile und Waffen (s. Sach 9,11-17; vgl. nochmals Hab 3,3-15, wo u.a. der Bogen genannt ist), denen solche der Feinde gegenüberstehen können (s. Ps 144,5-11), wiewohl verschiedentlich auch außerisraelitische Völker in seinem Dienst gegen Israel angehen (s. Jes 5,25-30).

(3) Sozusagen an Gottes Stelle kann auch eine ihm zugeordnete recht hell und positiv gezeichnete Gestalt stehen, die mit Bedrängnissen (s. Dan 12,1) oder mit anderen, unheilschwangeren (so nach dem näheren Kontext und nach Sach 6,7-8 offenbar die Pferde von Sach 1,8b) oder gar unheilbringenden Figuren kontrastiert wird. Was die letztere, betonte Kontraposition angeht, so seien Sach 1,8-17 (der Mann oder Reiter zwischen den Myrten und die farbigen Pferde) und Ez 9,1–10,7 (der in Linnen gekleidete [vgl. Offb 1,13], ein Schreibzeug bei sich führende Mann, der Personen eines ausgegrenzten Kreises mit Schutzzeichen versieht [vgl. Offb 7,3] und aus dem Bereich von Cheruben [vgl. Offb 4,6-7; 6,1] und Thronwagen Feuer hervorholt, und die anderen [sechs], die Zerstörungswerkzeuge in der Hand haben und dementsprechend zuschlagen), aufgeführt, ferner Hab 3,5–15LXX (wo als erstes Anzeichen der Ankunft Gottes, von dem es in V. 2 heißt: ἐν μέσῳ δύο ζῴων γνωσθήσῃ [vgl. Offb 6,1.6], nicht die Pest [MT: *deber*], sondern der λόγος [*dābār*] genannt und der Folge der Schrecknisse vorangestellt ist) sowie Weish 18,14-25 (der untadelige, priesterlich gewandete, ein Diadem tragende und durch sein Wort wirkende Mann, Aaron, tritt dem, ebenfalls mit Gottes λόγος in Zusammenhang stehenden Krieger mit dem scharfen Schwert entgegen, der [Ägyptern und teils auch Israeliten] den Tod bringt), schließlich 1 Hen 88,1-2 (vgl. schon 2 Makk 3,25-26).

(4) Ebenfalls kann der König oder eine messianische Gestalt in analo-

---

meinen kann (vgl. nur Hos 13,14 MT und das Nebeneinander von 2 Chr 7,13 und 2 Chr 6,28, ferner o. Anm. 59). Außerdem ist der pestbringende Apollon (s. dazu o. Anm. 70) — in späterer Zeit — in der Regel eine lichte Gestalt (doch vgl. etwa Homer, *Ilias* 1,47).

ger Weise als auch Schrecken verbreitend (s. Ps 45,3-6: [Schwert und] Pfeile) und visionär wahrgenommene Plagen (s. Sib 3,652-807, bes. V. 652-697.789-806) durch sein Kommen heraufbeschwörend auftreten (vgl. Mk 13,5-23 [parr.](76)).

Dieses Material ist hier auch deshalb ernsthaft in Betracht zu ziehen, weil schon von Sach 1,8-17 her (mag nun der zuerst genannte Mann ursprünglich als Reiter charakterisiert worden sein oder nicht) — und möglicherweise unter Einfluß der Vorstellung von himmlischen Wagen(77) und Rossen Gottes (vgl. z.B. Hab 3,8) — die Verknüpfung von im Dienst Gottes handelnden Gestalten einerseits, Pferden (so schon Sach 1,10b; vgl. Sach 6,5b) und Reitern andererseits naheliegen mußte. Und (spätestens) in 2 Makk 3,25-26 (wo ein furchtbarer, prachtvoll ausgestatteter himmlischer [s. V. 34] Reiter auf ebenso eindrucksvoll aufgezäumtem Pferd gegen den Tempelschänder Heliodor anreitet, der von zwei herrlichen, offenbar unberittenen Begleitern gegeißelt und mit Schlägen geplagt wird [vgl. Sib 3,805-806, und Josephus, *Bell* 6,298-299]); 10,29-30 (wo sogar fünf schöne Reiter vom Himmel her Judas Makkabäus, den zwei von ihnen flankieren, im Kampf gegen das Heer des Seleukiden Timotheus zur Hilfe kommen) und 11,8 (wo es nun ein in Weiß gekleideter, goldene Waffen schwingender Reiter ist, der als guter himmlischer Bote und Mitkämpfer [s. V. 6.10] an die Spitze des makkabäischen Heeres tritt) ist sie vollzogen (vgl. TestAdam 4,13-17, wo auf 2 Kön 19,35 und die genannten Stellen, abgesehen von 2 Makk 3,25-26, Bezug genommen wird und den Pferden von Sach 1 schwerttragende Engel als Reiter zugesprochen werden) — und zwar so vollzogen, daß nun einem "guten Boten" (2 Makk 11,6) die weiße Farbe und Spitzenstellung wohl ansteht. Speziell für den Messias war durch das Nebeneinander von Esel (Sach 9,9) und "Wolkengefährt" (Dan 7,13) zwar eine gewisse Berittenheit vorgegeben, gleichzeitig aber die Frage aufgeworfen, ob und wie die Spannung zwischen beiden Angaben zu lösen sei(78)(79).

(76) S. zu Mk 13,10 o. Anm. 14.

(77) S. dazu WEISS-HEITMÜLLER, *Offenbarung*, 262. Vgl. überdies JosAs 17,8.

(78) Dazu *b. Sanh.* 98a, wo überdies der Vorschlag, dem Messias ein schimmerndes Pferd zukommen zu lassen, registriert ist; s. O. MICHEL, "ἵππος", *TWNT* III, 336-339, 338, Anm. 8.

(79) Für die hervorgehobene Stellung des Reiters auf dem weißen Pferd

3. Die Vier-Reiter-Szene und die Anlage der Johannesoffenbarung

Die Kontraposition von Schimmelreiter und danach aufgeführten Gestalten tritt natürlich in dem Fall, daß unsere Tradition und Redaktion betreffenden Erwägungen nicht allzuweit fehlgehen sollten, besonders prägnant hervor, wird aber nach dem, was weiter oben ausgeführt wurde, auch ohne diese Voraussetzung zu behaupten sein(80). Vorordnung einer ohne Frage positiven Macht vor andere

---

könnte überdies, greift man über den alttestamentlich-jüdischen Bereich ein wenig hinaus, vielleicht von Belang sein, daß seine Erscheinung nicht nur an die Apollons (s. dazu o. Anm. 70), sondern (wie GUNKEL, *Verständnis*, 53[-54], Anm. 6, hervorgehoben hat) noch mehr — nämlich, was Farbe, Pferd, Bogen, Kranz und Sieg angeht — an die "des" Sonnengottes und vor allem des ein weißes Pferd reitenden (s. ebd.) und Züge beider Gestalten an sich ziehenden (vgl. dazu W. FAUTH, "Mithras", *KP* III, 1359-1364) Mithras erinnert (vgl. M. I. ROSTOVTZEFF, "Dura and the Problem of Parthian Art", *YCS* 5 [1935] 155-304, 280, zu Abb. 79: das in Dura Europos freigelegte — und sich zu anderen in dieser Grenzstadt gefundenen Jagdszenen [vgl. z.B. ebd., Abb. 71] fügende — Wandgemälde zeigt "Mithras on horseback shooting arrows at two deer, two gazelles and a wild boar", wobei ihm, der hier freilich eine phrygische Kappe tragenden Gottheit, ein Löwe und eine Schlange assistieren [!]; es verdient in diesem Zusammenhang Beachtung, daß in der christlichen ikonographischen Aufnahme der apokalyptischen Reiter nicht nur die Gestalt auf dem weißen Pferd seltsamerweise "anfangs als parthischer od. persischer Reiter m. phrygischer Mütze" erscheint, sondern sie dann — spätestens — seit Dürer gemäß "der persischen Komp. 'Mithras auf der Jagd'" [Zitate: R. CHADRABA, "Apokalypse des Johannes", *LCI* I, 124-142, 139] als Gruppe dargestellt werden).

(80) Darauf, daß die Sonderstellung des ersten Reiters erspürt werden soll und erspürt werden konnte, führt wohl auch das frühe ikonographische Material (vgl. zu ihm neben CHADABRA, ebd., 124-142, noch FEUILLET, "Cavalier", 250-257; BRÜTSCH, *Offenbarung*, I, 291-292 [und III, 196-209], sowie F. v. D. MEER, *Apokalypse*. Die Visionen des Johannes in der europäischen Kunst [Freiburg-Basel-Wien 1978] passim): So ist in der ältesten auf unseren Text bezüglichen Darstellung (v. D. MEER, Abb. 57), die als Teil der Trierer Apokalypse aus karolingischer Zeit stammen, aber auf eine Vorlage aus dem fünften Jahrhundert zurückgehen wird (s. ebd., 93), der erste Reiter mit dem ihm den Kranz reichenden Engel zusammengefaßt, während die anderen drei Gestalten gemeinsam darunter ihren Platz haben, und noch bei Hans Memling (ebd., Abb. 168, 169, 173, 175, 228) ist der Mann auf dem Schimmel — "das ist der Herr" (ebd., 268) —, sofern dies Roß in eine andere Richtung als die übrigen drei sprengt (vgl. auch ebd., Abb. 182), deutlich von den anderen Reitern abgehoben. Erst danach setzt sich, nicht zuletzt unter dem Ein-

prima facie negativen Charakters, welche ihr dennoch sozusagen den Weg bereiten müssen und ihr unterstellt sind, ist nun freilich, wie abschließend knapp angedeutet sei, kein allein unserer vierteiligen Folge eigentümlicher Zug, ist vielmehr für die Apokalypse, wenn sie sich dabei selbstverständlich auch unterschiedlicher Ausdrucksmittel bedient, typisch, ja, bestimmt ihre Anlage — weshalb auch das Gesamt dieser Schrift für eine Interpretation von 6,2 gemäß der helleren Deutungsrichtung veranschlagt werden darf.

3.1. Zu fünftem (und sechstem) Siegel sowie erstem "Zwischenspiel"

Lassen wir uns unseren Beobachtungsstandpunkt von der Position des bogentragenden Mannes und der vier apokalyptischen Reiter insgesamt am Beginn der drei durch die Symbolik der Siegel, Posaunen und Schalen gekennzeichneten Siebenerreihen (6,1ff.; 8,7ff.; 16,1ff.(81)), welche für den umfangreicheren zweiten Hauptteil der Apokalypse (4,1–22,5) so etwas wie ein Skelett bilden, vorgeben, so fällt unser Auge zunächst auf die merkwürdige nachfolgende Szene

---

fluß Albrecht Dürers (s. ebd., Abb. 189), eine Darstellungsweise weithin durch, nach der nicht nur — wie auch vorher nicht eben selten (s. nur ebd., Abb. 80,130,143) — alle Gestalten im wesentlichen von gleicher Wertigkeit, sondern auch in eine Gruppe zusammengedrängt sind (vgl. den Schluß der vorigen Anmerkung).

(81) Da es in unserem Beitrag nicht um eine detaillierte Erarbeitung der Architektonik der Apokalypse geht, mag es hier gelegentlich mit derart globalen, offenen (und ungenauen) Stellenangaben sein Bewenden haben dürfen. Immerhin sei die Frage gestellt, ob die übliche (in jüngerer Zeit etwa bei F. Hahn, "Zum Aufbau der Johannesoffenbarung", *Kirche und Bibel* [FS. E. Schick, hrsg. von den Professoren der Phil.-Theol. Hochschule Fulda] [Paderborn–München–Wien–Zürich 1979] 145-154, bes. 154, vorgenommene) Abtrennung (zumindest) von Kap. 21–22 von der letzten Siebenerreihe sachgemäß ist (m.E. in dieser Hinsicht richtig neuerdings J. Lambrecht, "A Structuration of Revelation 4,1–22,5", *L'Apocalypse* [s.o. Anm. 25] 77-104, bes. 86; vgl. Taeger, "Veröffentlichungen", 61); die unübersehbare Korrespondenz von 17,1 und 21,9 (vgl. dazu Fiorenza, "Eschatology", 568, Anm. 152, ferner Lambrecht, "Structuration", 86, 88, 92) dürfte es jedenfalls verbieten, wohl den Passus über "Babylon", nicht aber den über das neue Jerusalem der Sequenz der Schalen zu assoziieren (anders jedoch Fiorenza, "Eschatology", 561, 568, Anm. 152).

6,9-11. Nicht eigentlich die Verfolgung der Gemeinde in schrecklicher Endzeit ist hier beim fünften Siegel, da die Seelen der Märtyrer zu Wort kommen, thematisch, sondern eher die Forderung nach baldigem Gericht, nach unverzüglicher Rache an der Menschheit (s. V. 10), und dieser Ruf wird durch die zumindest auch als Geste des Trostes[82] aufzufassende Verleihung von weißen Gewändern und durch den Hinweis auf die Kürze der Zeit immerhin, freilich in abmildernder Weise, aufgenommen (s. V. 11). Obwohl dabei weitere Martyrien gerade nicht ausgeschlossen werden, sind Racheschrei und ihm korrespondierende Reaktion in der Folge der Siegelöffnungen so demnach nur sinnvoll, wenn die Sequenz der apokalyptischen Reiter als die Gemeinde nicht in einem endgültigen Sinn gefährdend verstanden werden soll. Auch ohne eine Deutung des Mannes auf dem weißen Pferd gemäß der älteren Interpretationsrichtung fehlt es zwar bei den Reitern nicht an Hinweisen darauf, daß die Plagen Gott unterstehen[83]; ist aber bei der bogentragenden Gestalt an Christus oder an etwas mit dem Christusgeschehen in Zusammenhang Stehendes zu denken, so leuchtet die Sequenz der Siegel ohne weiteres ein: Da Christus über die Schlüssel des Todes und des Hades verfügt (s. 1,18), beherrscht und begrenzt der erste Reiter die durch die anderen Gestalten repräsentierten Plagen (s. bes. 6,8b.c) derart, daß die Gemeinde letztlich nicht Schaden leidet; es geht bei diesen Plagen vielmehr um Gericht gegenüber denen, die sich ihr und Gott widersetzen. Den Vollzug solchen Gerichtes[84] fordern die Märtyrer, nach-

(82) Bei v. HARNACK, "Reiter", 58, heißt es, daß "die Märtyrer beruhigt" werden!

(83) Zu nennen sind vor allem das mehrfach verwandte passivum divinum ἐδόθη (s. dazu o. unter 1.) und die damit bei zweitem bis viertem Reiter verbundenen Konstruktionen, welche die Befehlsabhängigkeit dieser Männer anzeigen (s. dazu o. nach Anm. 38). In diesem Zusammenhang hat dann auch die Beschränkung des Tötungsbereiches auf ein Viertel der Erde, von der in 6,8c die Rede ist, ihren Sinn; und das (sich vielleicht letztlich astrologischer Tradition verdankende [s. dazu BOLL, *Offenbarung*, 84-87]) μὴ ἀδικήσῃς von V. 6 wird man, zumal angesichts von 7,2-3 und 9,3-4, entsprechend zu verstehen haben (vgl. z.B. BOUSSET, *Offenbarung*, 268; [etwas] andere Deutungen erwägen z.B. LOHMEYER, *Offenbarung*, 61, und LOHSE, *Offenbarung*, 46).

(84) Wenn in der Apokalypse vom Richten und vom Gericht gesprochen wird, so sind dabei (fast wie im vierten Evangelium [vgl. nur Joh 5,24-29]) zwei Ebenen unterschieden (und in Beziehung zueinander gesetzt): neben dem sich im Prozeß endzeitlichen Geschehens vollziehenden Gericht (s. 6,10; 16,5.7; 17,1; 18,8.10.20; 19,2; vgl. 20,4) an solchen, die der Gemeinde oppo-

dem es durch die apokalyptischen Reiter sozusagen in Aussicht gestellt worden ist, und in einer neuen Vision, beim sechsten Siegel (6,12-17), wird denn auch in ganz komprimierter Weise das Geschehen, welches den "Zorn des Lammes" (V. 16) kundtut, bis hin zum "Zornestage" (V. 17) geschaut.

Dem, daß so die Folge der Siegel die Gemeinde angesichts der nicht eigentlich auf sie, sondern auf ihre Widersacher gerichteten Schrecknisse der Endzeit trösten wird, entspricht selbstverständlich auch das vor dem letzten Element der Sequenz eingeschaltete "Zwischenspiel" sowohl mit der Versiegelung (7,1-8), die der Engel mit dem "Siegel des lebendigen Gottes" (V. 2) im Gegenüber zu denjenigen Engeln einleitet, die Schaden zu bereiten vermögen (s. V. 1.3; vgl. 9,14)([85]), als auch mit der Menge der Vollendeten (7,9-17).

3.2. Zu Besonderheiten des (ersten und) fünften Siegels sowie der gesamten Siegelsequenz im Rahmen der drei Siebenerreihen

Im Vergleich mit den beiden folgenden, einander ohnehin nahestehenden([86]) Siebenerreihen erscheint indes zweierlei noch auffälliger als jenes "Zwischenspiel", dessen Inhalt in dem analog plazierten Stück 10,1–11,14([87]) und dessen andere, ein wenig abgehobene Atmo-

---

sitorisch gegenüberstehen, ist vom — fast (s. 20,4-6)? — allgemeinen Gericht an den Toten die Rede (s. 11,18; 20,11-15; vgl. 14,7). Von der Art und Verteilung dieser Belege her ist es im übrigen äußerst unwahrscheinlich, daß an der soeben noch nicht aufgeführten Stelle 19,11 durch das κρίνειν (und πολεμεῖν) Christi "Verhältnis zu seiner Gemeinde beschrieben" werde, "wie es sich zum Zeitpunkt der Parusie zeigt" (Holtz, *Christologie*, 169). Bei dem Beleg 2,16 (auf den Holtz, ebd., 171, sich beruft) gilt die Kampfesandrohung im übrigen lediglich "Kryptonikolaiten", und das dort angesprochene "Schwert des Mundes" Jesu ist in 19,15 gerade nicht auf die Gemeinde gerichtet.

([85]) Das Nebeneinander des einen Engels und der Gruppe von ihm abgesetzter Engel bildet eine gewisse Entsprechung zur Relation zwischen dem Mann auf dem weißen Pferd und den anderen Reitern, was besonders angesichts des ἄλλος (s. dazu o. unter 2.1.) in 7,2 und der schon erwähnten Berührung von Kap. 7 mit Ez 9(-10) auffällt (s.o. unter 2.4.).

([86]) Vgl. dazu nur Bornkamm, "Komposition", 204-218.

([87]) Dieses hat es nämlich (irgendwie) mit der Begrenztheit der Vernichtungszeit (s. 10,6-7; 11,2.9.11-12) und des Vernichtungsbereiches zu tun (s. 11,1-2).

sphäre bekanntlich in allen "Vor-", "Zwischen-" und "Nachspielen" eine gewisse Entsprechung findet.

Zum einen ist eben jenes merkwürdige fünfte Siegel — zusammen nur mit dem ersten, bei dessen Reiter (wie o. unter 2.2. gesehen) die Nennung eines Objektbereichs des Handelns unterbleibt — insofern innerhalb der Siebenerreihen singulär, als deren erste sechs Elemente, die jeweils, dreimal, bis an den Gerichtstag heranführen (vgl. neben 6,17: 10,7(88); 16,14), sonst an keiner Stelle primär und direkt auf Märtyrer und Gemeinde Bezug nehmen. Es werden dort vielmehr durchweg (16mal) Schädigungen an Kosmos und Menschheit zur Darstellung gebracht, wobei lediglich die Verschonung der Gemeinde indirekt angezeigt werden (s. 9,4; vgl. 9,20; 16,2) und himmlische Kommentierung hinzutreten (s. 16,5-7.15) kann. Diese Singularität wird sich kaum anders denn als Bestätigung des vorgreifend Tröstlichen der ersten Siebenerreihe, des fünften Siegels und des Reiters auf dem weißen Pferd werten lassen.

Die *andere* hier anzusprechende Auffälligkeit ist damit gegeben, daß allein der Sequenz der Siegel kein "Nachspiel" beigegeben ist. Da nun die beiden auf siebte Posaune einerseits und siebte Schale andererseits folgenden umfangreichen Komplexe — entsprechend der veränderten Ebene aller jenseits der unmittelbar zu den Siebenerreihen gehörenden Elemente selbst situierten Passagen — jeweils (zwar in Bildern, aber doch) vergleichsweise direkt von der Gemeinde und ihrem eschatologischen Widerpart, ja, von einem zwischen beiden Seiten stattfindenden Kampf handeln(89), liegt die Vermutung nahe, daß der Folge der Siegel, in der ja, wie soeben festgestellt, allein Gemeindliches expliziter wird, dieses Thema schon integriert ist.

Das ist um so wahrscheinlicher, als sich dann (in mehrfacher Hinsicht) das Bild einer auf *progressive Enthüllung* angelegten Dar-

(88) Daß es hier um den "Zornestag" geht, erhellt aus dem unverkennbaren Zusammenhang (mit 11,15-19 und bes.) mit 11,18, und daß der Hinweis auf diesen Tag noch — irgendwie — dem sechsten Element der Sequenz zuzuordnen ist, ergibt sich aus 11,14 (vgl. 9,12) und 11,15.

(89) Obwohl die Kriegsterminologie (vgl. zu ihr schon o. Anm. 84) gerade in diesen Komplexen (s. 11,7; 12,7.17; 13,4.7; 17,14; 19,11.19; 20,8) stärker als sonst in der Apokalypse (s. 2,16; 9,7.9; vgl. 16,14) vertreten und in eine recht farbige Umgebung eingebettet ist, kommt es doch bemerkenswerterweise nicht zur Ausmalung von kriegerischen Aktionen seitens Jesu. Vgl. dazu HOLTZ, *Christologie*, 181.

stellung ergibt, wobei die Kontinuität in der "Entwicklung" nicht zuletzt durch die — von uns (unter 2.3.) schon betrachtete — Farbgebung (insbesondere: hell gegen rot bzw. bunt) zum Ausdruck kommen dürfte. Am besten läßt sich dieses Bild sozusagen vom maximal Enthüllten, also "von rückwärts her"(90) skizzieren, und mehr als eine grobe Skizze kann hier nicht geboten werden: Dem Auftauchen des richtenden und kämpfenden (s. 19,11) λόγος-Reiters auf dem weißen Pferd und der Darstellung (19,11-21), wie ihm und den ihn Begleitenden die entgegenstehenden Heere endgültig unterliegen, so daß "erstes Tier" und Pseudoprophet — sowie in der Folge (s. 20,1-10, bes. V. 10) dann auch der "Drache" — dem "Feuersee" überantwortet werden können, entspricht im vorangehenden "Nachspiel" das in ganz ähnliche Worte gefaßte Erscheinen des menschensohnartigen "Reiters" auf der weißen Wolke und die eher andeutende Beschreibung (14,14-20) dessen, wie er und ihn Begleitende eben jenes später breiter vor Augen geführte Gericht vollziehen (vgl. 14,20 mit 19,14-15.19); und beidem würde selbstverständlich bestens das wieder in fast wörtlicher Übereinstimmung(91) formulierte Hervorkommen des bogentragenden Reiters auf dem weißen Pferd und sein Gegenüber zu den anderen Gestalten korrespondieren (6,1-8), zumal es von ihm in bezug auf sein Amt heißt: ἵνα νικήσῃ (V. 2) und zumal dann beim fünften Siegel der Gerichtsruf (V. 10) ertönt(92). Wie sich hier der Bogen vom einigermaßen änigmatischen ἵνα νικήσῃ und vom Gerichtsruf hin bis zu einer recht plastischen Gerichtsdarstellung spannt, verhält es sich auch hinsichtlich des damit verbundenen Sieges der Gemeinde: Im letzten "Nachspiel" nämlich wird ihr Gegenbild ziemlich deutlich charakterisiert (s. bes. 17,9.18; 18,19) sowie dessen "Fall" ausführlich gezeichnet (s. Kap. 17–18), und zum endlichen Triumph der Gemeinde (s. 17,14; vgl. 19,11-21) wird erklärt, daß das "Lamm sie", die zehn Könige (s. 17,12), "be-

(90) BORNKAMM, "Komposition", 218 — dessen ganzer, bekanntlich die Apokalypseforschung stark befruchtender (vgl. TAEGER, "Veröffentlichungen", 61, Anm. 11) Aufsatz für das Folgende zu vergleichen ist.

(91) S. zu den erwähnten sprachlichen Kongruenzen o. (bei) Anm. 43.

(92) Den auf Gericht und Sieg weisenden Charakter des ersten apokalyptischen Reiters herausgestellt zu haben, ist das besondere Verdienst des Beitrags von FEUILLET, "Cavalier", bes. 243-250 (vgl. o. Anm. 8); das bedeutet indes keineswegs, daß die Gestalt auf dem Schimmel als eine — wenn auch in den Dienst Gottes genommene — böse Macht verstanden werden muß.

siegen werde (νικήσει)", da es schon "Herr der Herren und König der Könige" sei (17,14); davor, im Anschluß an die siebte Posaune also, wird hingegen noch recht geheimnisvoll auf die Formierung eines solchen Gegenbildes der Gemeinde hingedeutet (s. Kap. 12–13, bes. 13,11-18) und deren künftiges Obsiegen "proleptisch"(93) (ἐνίκησαν) und weniger klar besungen als (letztlich) im "Blut des Lammes" (12,11) begründet; die Folge der Siegel nennt sogar als der Gemeinde gegenüberstehend nur allgemein die Erdenbewohner (6,10; vgl. 6,8c) und läßt das ἵνα νικήσῃ lediglich durch das davorstehende, ebenfalls auf den ersten apokalyptischen Reiter bezügliche νικῶν(94) (und durch dessen Kranz) beleuchtet sein.

Die verzeichneten (und andere) Beobachtungen führen mithin darauf, daß in der Sequenz der Siegel in andeutender Weise nicht nur auf das vorausgewiesen wird, was dann im folgenden in den jeweils ersten sechs Elementen der Siebenerreihen hinsichtlich der endzeitlichen Plagen bis hin zum "Zornestage" dargestellt wird, sondern bemerkenswerterweise auch auf das, was mit der letzten Posaune und der letzten Schale hinsichtlich der dabei miteinander ringenden Mächte in immer größerer Deutlichkeit gezeigt wird. Was die Plagen angeht, ließe sich diese progressive Enthüllung noch weiter verfolgen, und dabei scheint für uns angesichts der überlegenen Position, welche der Gestalt auf dem weißen Pferd gegenüber den Reitern auf den bunten Rossen zukommen wird, von einem gewissen Interesse, daß und wie sich hier göttliche Zulassung und immer klarer hervortretende dämonische Potenz durchdringen(95). Wichtiger in-

(93) Bousset, *Offenbarung*, 342.

(94) Vgl. dazu bes. o. Anm. 39.

(95) Es werden so, obwohl doch Posaunen- und Schalenengel in himmlischem Auftrag agieren (s. nur 8,2 und 15,1), bei dem fünften und sechsten Element der zweiten (9,1-21) und — noch unübersehbarer — der dritten (16,10-16) Siebenerreihe eindeutig als finster und widergöttlich gewertete Mächte sichtbar, und sie erscheinen zumeist als schädigend, in 16,10-11 aber auch schon als Objekt der Strafe. Dabei kristallisiert sich eine gewisse Dreiheit von derartigen dämonischen Potenzen heraus (s. nur 9,17-18 [und dazu o. Anm. 45] und 16,13), und sie steht, wie aus (16,10 und) 16,13 unmittelbar erhellt, zu den drei Gestalten der sogenannten satanischen Trinität (s. nur Kap. 12–13) in enger Beziehung. Angesichts dieses (durch die Vorstellung von der göttlichen Zulassung [s. bes. 13,5; 17,17] möglichen) Ineinanders von himmlischer Strafe und dämonischem Handeln und angesichts der (alten prophetischen [s. z.B. Ez 7,15-16; Hab 2,15-16] und auch) johanneischen (s. Offb 16,6; 18,6-7) Überzeugung von einer Korrespondenz zwischen Fehlver-

des ist, daß die Enthüllungen, welche mit siebter Posaune und vor allem siebter, das Auseinanderfallen "Babylons" und die göttliche Darreichung des "Bechers des Zornweins" (16,19) mit sich bringender Schale verknüpft sind, schon in der Sequenz der (ersten sechs) Siegel, besonders beim ersten und fünften, vom verstehenden Leser und Hörer erahnt werden sollen; ja, er kann sogar schon ganz am Anfang der Siebenerreihen, beim ersten Siegel, beim bogentragenden Mann auf dem weißen Pferd, wissen, was dann am Ende der drei Folgen klar vor Augen steht: Dieser ist (bekränzter) Sieger, und sein — und der Seinen — wird der Sieg (nach offenbar noch durchzustehenden Kämpfen) deshalb auch in Zukunft sein!

3.3. Zur Stellung der Vier-Reiter-Szene im Kontext der Johannesoffenbarung insgesamt

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß sich zum Beobachteten auch Beginn und Schluß des zweiten Hauptteils der Apokalypse fügen, und zwar schon insofern, als der errungene Sieg Christi (s. 5,5: ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα κτλ) ihn und ihn allein, der dann im Bild als (geschlachtetes) Lamm (so erstmals in 5,6) erscheint, zur Eröffnung des Buches mit den sieben Siegeln berechtigt(96), und sofern dem Thron Gottes und dem himmlischen Lobpreis vor ihm in der einleitenden Vision (4,1ff.) am Ende der Thron Gottes sowie des Lammes und davor der Gottesdienst der Gemeinde im neuen Jerusalem (21,1ff.) korrespondieren (s. bes. 22,3-4).

Entsprechend steht im ersten, kürzeren und stärker ermahnenden Hauptteil der Schrift (1,9–3,22) der voran, der in der Gestalt eines Menschensohnes geschaut wird und sich dem Seher, auch in der Absicht, ihm die Furcht zu nehmen, vorstellt: ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος καὶ ὁ ζῶν, καὶ ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι

---

halten und Art der Vergeltung, mag es sein, daß dadurch, daß bei den apokalyptischen Reitern, welche neben dem Mann auf dem weißen Pferd erscheinen, nichts von widergöttlichem Wesen verlautet, auch angedeutet werden soll, Gott und die bogentragende Gestalt seien angetreten, gegen die finsteren Kräfte vorzugehen, und dabei muß die übereinstimmende Dreizahl (der bunten Pferde einerseits, der dämonischen Mächte andererseits) kein Zufall sein (vgl. nochmals o. Anm. 45), und dies um so weniger, als "Babylon" gerade dreifach (s. 18,8) bestraft wird (und die Sonderstellung des Reiters von 6,2 sich möglicherweise johanneischer Redaktion verdankt [s. dazu o. unter 2.4.]).

(96) Vgl. nochmals o. Anm. 39.

εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾅδου (1,17c.18)(97). Solcher Trost hat darüber hinaus selbst im (durch die Formelemente eines Briefes wesentlich geprägten) Rahmen der Johannesoffenbarung seinen Platz (s. bes. 1,5-7, ferner 22,12-14.16.19-20), bestimmt also deren Anlage und Aussage weithin. So auch wird angesichts der drohenden Schrecknisse das am Anfang der Siebenerreihen stehende helle Bild des ersten apokalyptischen Reiters — und dessen überlegenes Gegenüber zu den nachfolgenden, Plagen personifizierenden Männern auf den bunten Rossen — denjenigen, die sich diesem Bogenträger verbunden wissen, Trost spenden sollen(98) (wiewohl es zumindest andere schrecken mag und soll), und mit dieser Gestalt des Siegers will Johannes seine Leser und Hörer nach allem, was wir beobachtet haben, doch wohl an den "Ersten und Letzten und Lebenden" denken lassen.

Die letzte Formulierung ist bewußt vorsichtig gewählt, und diese Behutsamkeit bezieht ihre Berechtigung nicht zuletzt von daher, daß Johannes hier ein Bild und auch sonst oft Bilder, voneinander abweichende und doch zu größerer Klarheit führende Bilder verwendet. Die so begründete Vorsicht wird indes noch nicht aufgegeben, wenn dreierlei präzisierend und abwehrend angefügt wird. *Zum einen*: Der bogentragende Mann steht in einer über den "Wolkenreiter" von 14,14(-16) bis zum kriegerischen Reiter von 19,11(-21) führenden Linie, ohne daß dem die unterschiedlichen "Fortbewegungsmittel" (Pferd; Wolke; Pferd), "Ehrenzeichen" (Kranz; goldener Kranz; viele Diademe) und "Waffen" (Bogen; Sichel; Schwert) widersprächen. *Zum anderen*: Weil der Engel, der das εὐαγγέλιον αἰώνιον hat (14,6), in jene Reihe schwerlich (gleichberechtigt) hineingehört und das entsprechende (außer in 14,6 nur noch in 10,7 begegnende) lexikalische Morphem und die Evangeliumsverkündigung (etwa im Sinne von Mk 13,10) in der Apokalypse auch keine (bedeutende) Rolle spielen, scheint es trotz Mk 13,10 und trotz des dem Reiter von

(97) Auch hier läßt sich auf ein korrespondierendes Element gegen Ende des Hauptteils verweisen, nämlich auf den letzten "Überwinderspruch" (3,21), der im Unterschied zu den anderen (doch vgl. immerhin 2,26-28) nicht nur eine christologische — oder korrekter: "autochristologische" — Aussage impliziert, sondern auch in eine solche ausläuft: "wie auch ich gesiegt (ἐνίκησα) und mich mit meinem Vater auf seinen Thron gesetzt habe".

(98) Dazu fügt sich bestens, daß HOLTZ, *Christologie*, 212-223, als Ergebnis seiner christologischen Untersuchung zur Apokalypse die Dialektik des Schon und Noch-nicht herausstellen kann. Leider läßt er sich den ersten apokalyptischen Reiter als Beleg für diese Sicht entgehen (vgl. dazu o. Anm. 10), die umgekehrt gerade ein Argument für eine hellere Interpretation von 6,2 abgibt (so z.B. bei DÜSTERDIECK, *Handbuch*, 254-255; WEIß–HEITMÜLLER, *Offenbarung*, 263; und CONSIDINE, "Rider", 411-412, 419).

19,11 beigelegten (aber doch uninterpretiert bleibenden und neben anderen auf seine Person weisenden Titeln [s. 19,11.16] stehenden) Namens ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (19,13) wenig sinnvoll, bei dem ersten apokalyptischen Reiter, wie es bei der älteren Interpretationsrichtung häufig geschieht(99), speziell an Lauf oder Sieg des Evangeliums zu denken. Die andere Nuance *schließlich*, die auf jener Seite des Deutungspektrums hervortritt, daß nämlich Johannes Leser und Hörer an Christus weisen wolle, wird schwerlich durch die Vorhaltung diskreditiert werden dürfen, es sei eine "Geschmacklosigkeit"(100), wenn sowohl bei dem Lamm, das die Siegelöffnung vornimmt (s. 5,5.7-9; 6,1), als auch bei dem mit dem ersten Siegel verbundenen Bild des Reiters auf dem weißen Pferd an Christus gedacht werde; denn die immer recht heikle Argumentation aufgrund modernen ästhetischen Empfindens (vgl. o. unter 2.3.) hat in diesem Fall um so weniger für sich, als Johannes sich in seiner Bildersprache bekanntlich — aus sachlichen Gründen — häufig ein Abgehen von solcher Stringenz gestattet(101).

Wagensteigstr. 15
D-7811 St. Märgen

Michael BACHMANN

SOMMAIRE

Contre un présupposé «scientifique» largement répandu, l'article se propose de montrer que l'interprétation positive proposée par les Anciens à propos du cavalier d'Ap 6,2 respecte le texte. Car le schéma qui soustend les quatre sous-unités d'Ap 1,1-8 est ainsi fait que le premier cavalier (grâce entre autres, à une disposition plus ou moins chiastique) est *opposé* au deuxième, puis au troisième et au quatrième cavalier. Ce premier cavalier est probablement le Christ, étant donné l'arrière-fond d'Ap et la coloration de la scène (blanc versus multicolore; στέφανος; le verbe intransitif νικᾶν). Cela est d'ailleurs confirmé par le plan évident d'Ap qui indique une progressive révélation: en chacune des diverses séries, à savoir les sceaux, les trompettes et les coupes — introduites de façon tout à fait semblable au niveau du vocabulaire et avec une netteté croissante — revient l'image d'un «cavalier» assis sur un véhicule blanc (6,2-8; 14,14-20; 19,11-21).

(99) S. dazu o. Anm. 11.

(100) ZAHN, *Offenbarung*, II, 352; ähnlich wie ZAHN, wenn auch zumeist weniger drastisch, fast alle Vertreter einer dunkleren Deutung von 6,2 (z.B. BOUSSET, *Offenbarung*, 265, und LOHSE, *Offenbarung*, 46).

(101) Vgl. z.B. 1,16: Obwohl der in der Vision Geschaute die sieben Sterne in seiner rechten Hand hat, legt er eben seine Rechte auf den Seher. Weitere Beispiele für derartige formale Inkonsequenzen bei ALLO, "Cavalier", 19, und H. E. WEBER, "Zum Verständnis der Offenbarung Johannis", *Aus Schrift und Geschichte* (FS. A. Schlatter, dargebracht von Freunden und Schülern) (Stuttgart 1922) 47-64, 52 samt Anm. 3; vgl. BORNKAMM, "Komposition", 219, Anm. 23, und HALVER, *Mythos*, Anm. 431 zu 141.

ANIMADVERSIO

The Futility of Preaching Moses (Acts 15,21)

[19]Therefore my judgement is that we should not trouble those of the Gentiles who turn to God, [20]but should write to them to abstain from the pollutions of idols and from unchastity and from what is strangled and from blood. [21]For from early generations Moses has had in every city those who preach him, for he is read every sabbath in the synagogues. (Acts 15,19-21, *RSV.* V. 21: Μωϋσῆς γὰρ ἐκ γενεῶν ἀρχαίων κατὰ πόλιν τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος.)

What makes Acts 15,21 "notoriously obscure", "one of the most difficult verses of the New Testament"(1), is the question of what it is obviously (*gar*) meant to explain. While it is agreed that the use of "preach" implies that the allusion is to the proclamation of Mosaic law as something new, i.e., to Gentiles(2), it is not at all clear whether this verse explains why four demands are to be made of Gentiles (v. 20), or rather why no more burdens are to be placed upon them (v. 19). Exegetes have been debating this verse for centuries, the lack of clarity begetting numerous interpretations: while Johannes Marck could list six in 1721, de Wette–Overbeck in 1870 and especially Oppenrieder in 1893 could add several more(3). More recent scholars have usually settled for one or the other of two basic possibilities (with nuances), but it seems that not much has changed since 1933, when Lake and

(1) S. G. WILSON, *Luke and the Law* (SNTSMS 50; Cambridge 1983) 2,83; M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (ed. H. GREEVEN) (FRLANT 60; Göttingen [2]1953) 87 (this verse "zu den schwierigsten des Neuen Testaments gehört").

(2) See, for example, J. H. ROPES, "Acts xv. 21", *JBL* 15 (1896) 75; WILSON, *Luke and the Law*, 84; O. MERK, "*kērussō*", *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* II (Stuttgart 1981), cols. 711-720.

(3) J. MARCK, *Sylloge dissertationum philologico-theologicarum ad selectos quosdam textos Novi Testamenti* (Rotterdam 1721) 486-488 (the end of a study of the background of our verse's reference to the weekly reading of the law); W. M. L. DE WETTE, *Kurze Erklärung der Apostelgeschichte* (ed. F. OVERBECK) (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum NT 1/4; Leipzig [4]1870) 233-235; A. OPPENRIEDER, "In welchem Sinne fügt der Apostel Jakobus seinem auf dem Apostelkonzile Gutachten die Worte bei welche wir Apg. 15, 21 lesen?", *Der Beweis des Glaubens* 29 (1893) 420-431, 462-475, esp. 464-465. For other surveys of opinions regarding this verse, see ROPES, "Acts xv. 21", 76-80 and A. LOISY, *Les Actes des Apôtres* (Paris 1920) 594-595; more contemporary commentators seem to find the enumeration of all the possibilities pointless.

Cadbury declared that neither alternative is "really satisfactory"(4); the only real change is that the last-named scholars thought that a third approach, offered by Ropes in 1896(5), was better, but subsequent scholars have generally agreed that making v. 21 hark back to vv. 16-17 is too forced to be credible(6). We are thus left at something of a loss, as many commentaries indicate.

Reading Acts 15 without any knowledge of this debate, however, I recently took v. 21 quite innocently to mean something very different from what, as I subsequently discovered, common interpretations suggest. In time, I also discovered that something quite similar to my understanding of the verse had already briefly been suggested in the early nineteenth century, by J. K. L. Gieseler(7), but, buried away in an article on Jewish Christianity, it was all but ignored by commentators(8); those who mentioned it, as far as I found, were content to reject it out of hand, without argument(9). It therefore seems useful to reopen the question, in order to show why this interpretation in fact seems to fit in best with the immediate context and with Lucan usage and thought in general. Let us begin by setting out, in brief, the difficulties entailed by each of the currently popular lines of interpretation.

The most common understanding of Acts 15,21 takes it as explaining v. 20: since Mosaic law has long been proclaimed everywhere, these prohibi-

(4) K. LAKE and H. J. CADBURY, *The Beginnings of Christianity* I/4 (London 1933) 177-178.

(5) ROPES, "Acts xv. 21", 80-81, summarized below, n. 29.

(6) Although ROPES received some partial support from DIBELIUS, *Aufsätze*, 88 and G. STÄHLIN, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5; Göttingen 1962) 206. For the rejection of his suggestion, see, among others, MERK, «*kērussō*", col. 718; WILSON, *Luke and the Law*, 83; and E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (MeyerK 3; Göttingen 71977) 433, n. 1. See also below, n. 29.

(7) J. K. L. GIESELER, "Ueber die Nazaräer und Ebioniten", *Archiv für alte und neue Kirchengeschichte* 4 (1818-1820) 311-312.

(8) As F. C. BAUR complained twenty-five years later: *Paulus, der Apostel Jesu Christi* (Stuttgart 1845) 119-120, n. *. Thus, for example, H. A. W. MEYER, *Kritisches exegetisches Handbuch über die Apostelgeschichte* (MeyerK 2/3; Göttingen 1835) 206, omits Gieseler's suggestion from his survey of opinion on our verse.

(9) To continue our examples from the previous note, while Baur had approved Gieseler in 1845, by the posthumous second edition of 1866-1867 the summary of Gieseler was followed by "am einfachsten ist aber ohne Zweifel" + another explanation (vol. I, 136-137, n. 1), while all Baur's 1845 complaint elicited from Meyer, in his second edition of 1854, was the judgement that Gieseler was reading between the lines (281). Similarly, de Wette–Overbeck dismissed Gieseler with merely "Aber diese Ergänzung ist doch gar zu willkürlich" (*Kurze Erklärung*, 234), Ropes counted Gieseler's approach among those which "commend themselves so little that they need not be discussed" ("Acts xv. 21", 79), and Haenchen, who does not refer to Gieseler in particular, covers his suggestion with a "doch" similar to that in de Wette–Overbeck: "dass man die Heiden nicht mit dem Gesetz beschweren soll, lässt sich doch nicht damit begründen, dass das mosaische Gesetz überall verkündet wird" (*Apostelgeschichte*, 433, n. 1); one cannot help recalling the complaint of the editors of *The Beginnings of Christianity* (I/1; London 1920; p. 424), that "'sicherlich' in theological writing indicates the combination of insufficient evidence with strongly held opinion". Loisy's, the last of the great surveys concerning our verse (see above, n. 3), ignores Gieseler altogether.

tions *should* be imposed (since that law imposes them upon Gentiles(10), and/or in order to avoid friction with Jewish Christians or embarrassment for them(11)) or *may* be imposed (since they will come as no surprise)(12). However, all versions of the explanation have great difficulty in explaining why only some Mosaic requirements — even only some of the demands Mosaic law makes of Gentiles — are here adopted(13). Moreover, overlooking specific problems of the various versions of this interpretation, we note that they all take v. 20 as beginning a new statement(14). That is, one could, according to this interpretation, put a full stop after v. 19 and begin v. 20 anew with "However (or: Nevertheless) we should write...". However, in all other cases where Luke-Acts uses *mē... alla*, the translation of *alla* is always "rather", and it is impossible to start new statements with "however" or "nevertheless": Luke 7,6-7 (which is especially similar to our passage(15), 14,12-13; 22,42; Acts 1,4; 18,9. It would be remarkable if our verse were the only exception(16).

The other explanation(17), which sees v. 21 as justifying v. 19's refusal to impose more upon Gentiles, avoids this latter difficulty. However, the usual

(10) Reference is most commonly made to Lev 17–18; the Noachic laws (Gen 9,4-6) are sometimes also mentioned. See, for some examples, HAENCHEN, *Apostelgeschichte*, 433; MERK, "*kērussō*", col. 718; J. JERVELL, "The Law in Luke-Acts", *HTR* 64 (1971) 34-35; G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte* II (HTKNT V/2; Freiburg-Basel-Vienna 1982) 184.

(11) According to OPPENRIEDER ("In welchem Sinne", 423), this was the majority opinion of older and more recent exegetes, exemplified by Meyer. See, for example, A. WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte* (RNT 5; Regensburg [3]1956) 175; J. MUNCK, *The Acts of the Apostles* (AB 31; Garden City, NY 1967) 141; W. SCHMITHALS, *Die Apostelgeschichte des Lukas* (Zürcher Bibelkommentare, NT III/2; Zurich 1982) 140. On Bauernfeind, see the next note.

(12) So LOISY, *Les Actes*, 594-595; earlier exponents of this view are cited by OPPENRIEDER, "In welchem Sinne", 463. So too, O. BAUERNFEIND appends to his translation of 15,21 the following explanation: "darum ist es auch den Unbeschnittenen leicht gemacht, den Hintergrund und die Notwendigkeit dieser biblischer Forderungen zu begreifen" (*Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte* [WUNT 22; Tübingen 1980] 189); in his commentary (198-199), however, he seems to prefer the view of those scholars mentioned in our previous note.

(13) See OPPENRIEDER, "In welchem Sinne", 427-430; ROPES, "Acts xv. 21", 77-78; WILSON, *Luke and the Law*, 86-87.

(14) Thus Wilson, who favors a form of this interpretation (*Luke and the Law*, 99-102), *complains* that its competitor, which links v. 21 to v. 19, "requires taking verses 19-20 as a single statement..." (83).

(15) Jesus is asked not to trouble himself further, but rather only to say a word. The structure of this passage differs from Acts 15,19-21 only in that here the explanation for the release from effort comes between *mē* and *alla*, not after the latter.

(16) For a nearby comparable case, where however *alla* follows a rhetorical question, not *mē*, see Acts 15,10-11: as opposed to those who would take v. 10 as a separate unit, J. NOLLAND correctly notes that "The ἀλλά, however, at the beginning of *v.* 11 seems to require that *v.* 10 be in the mainstream of the argument" ("A Fresh Look at Acts 15.10", *NTS* 27 [1981] 108).

(17) E.g. T. ZAHN, *Die Apostelgeschichte des Lucas* II (Leipzig [3-4]1927) 525-526; E. TROCMÉ, *Le "Livre des Actes" et l'histoire* (Études d'histoire et de philosophie religieuses 45; Paris 1957) 160-161; W. DE BOOR, *Die Apostelgeschichte* (Wupper-

formulation of this argument has James stating that Moses is well taken care of, since he has been preached everywhere since antiquity, and still is; hence, Moses will suffer no loss due to the apostles' refusal to impose his law upon Gentiles. That is, James is consoling the exponents of the law, who had brought about the proceedings (vv. 1.5). But this interpretation of v. 21 leaves their position quite strange, as if they wanted Gentiles to accept Moses' law for Moses' benefit! On the contrary, they are twice made to say that it is for the benefit, the salvation, of the Gentile Christians themselves that they demand their observance of the law (vv. 1.5), and it is to this claim that Peter clearly responds (v. 11) — why not James?

At this point, we may recall Gieseler's interpretation: James means that it would be wrong to impose Mosaic law upon converts to Christianity, for experience shows that only a few would be willing to accept the worship of the true God under such a condition. The Mosaic law is thus an obstacle to the acceptance of true religion, and, since God wants the Gentiles to worship Him (as the quote from Amos in vv. 15-17 shows), it follows that the Mosaic law is not to be imposed[18]. Oppenrieder, who offered the only serious response to this interpretation (as far as I have seen), rejected it because the "council" of Acts 15 did not deal with conversion of pagans to Christianity, but rather with the question of the obligations of Gentiles who had already converted to Christianity[19]. This is true, but not at all fatal. It may be overcome by reformulating Gieseler's interpretation in the way which I originally assumed was obvious: James means only that since long and widespread Jewish experience shows that Gentiles will not (by and large) accept Mosaic law, a Christian attempt to impose it upon Gentiles (whether already converted or contemplating it) would be futile. Thus, without stating that the conservatives are wrong in principle, he dismisses their demand by appealing to practical experience[20].

This explanation has a number of advantages. First of all, the claim that the yoke of the law will not be borne by Gentiles is simply a conclusion *a fortiori* from the supposed historical datum assumed by Luke in our chapter (v. 10) and elsewhere (Acts 7,53; 13,38[21]), that the Jews themselves never succeeded in bearing it[22].

---

taler Studienbibel; Wuppertal 1965) 277-278; E. FRANKLIN, *Christ the Lord: A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts* (London 1975) 127-128.

(18) See above, n. 7. His argument is well summarized by Baur (above, nn. 8-9).

(19) OPPENRIEDER, "In welchem Sinne", 465.

(20) This diplomatic approach to the controversy fits in well with M. HENGEL's recent characterization of James as a "Mann des Ausgleichs": "Jakobus der Herrenbruder — der erste 'Papst'?", *Glaube und Eschatologie: Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 80. Geburtstag* (edd. E. GRÄSSER - O. MERK) (Tübingen 1985), esp. 92-98.

(21) While this verse is usually taken only as a statement of *the law's* inadequacy (e.g. WILSON, *Luke and the Law*, 59-61; M. F.-J. BUSS, *Die Missionspredigt des Apostels Paulus im Pisidischen Antiochien* [FzB 38; Stuttgart 1980] 126-127), not the Jews', the use of the second person plural verb, *ouk ēdunēthēte*, so reminiscent of 15,10's *oute... oute... ischusamen*, justifies including it here.

(22) So too, the decree itself characterizes the law as a "burden" (Acts 15,28).

In particular, secondly, note that in the only other passage where Luke refers to the regularity of the Sabbath reading of the law, the point is the same: despite regular reading, its message still had no effect on the audience (Acts 13,27)([23]).

Finally, our interpretation brings this verse into line with two Lucan tendencies regarding Moses. On the one hand, Luke links the law far more closely to Moses than does any other New Testament writer([24]). On the other hand, the Moses-Christ dualism, both as parallelism/typology and as antagonism, is also quite developed in Luke-Acts([25]). Regarding the law, these two tendencies easily dovetail: if the law is associated with Moses, not — or not so much as — with God, then it is easier to presume that it has been set aside by a "prophet like Moses"([26]). Now, in our chapter, Peter and James are allowed to make similar statements([27]): Peter rejects the claim that Moses' law should be imposed, opposing it to God (vv. 7-10) and to Christ (v. 11), and it would be strange if James' emphatic reference to "Moses" in v. 21([28]) were meant as anything other than a similar opposition to "God" (v. 19)([29]). Such an opposition is dysfunctional, according to either of the two lines of interpretation generally followed, for denying or relativizing the

---

While I suppose that Nolland is right that it "is *not necessary* to allow the sense of 15.10 to be controlled by this reference at 15.28" ("A Fresh Look", 112, n. 24, my emphasis), and Wilson correspondingly notes that "it is *not certain* that 15:10 and 15:28 should be read together" (*Luke and the Law*, 83, my emphasis), this is, nevertheless, the most natural exegetical assumption, pending arguments to the contrary.

([23]) On this difficult verse, see BUSS, *Missionspredigt*, 66-69, who concludes that "the voices of the prophets" are the object not only of *eplērōsan*, but also of *agnoēsantes*.

([24]) See JERVELL, "The Law", 24-25; WILSON, *Luke and the Law*, 1-3.

([25]) See J. M. KASTNER, *Moses im Neuen Testament* (Diss. Munich, 1967) 172-179, 203-232; T. SAITO, *Die Mosevorstellungen im Neuen Testament* (Diss. Zurich; Bern-Frankfurt am Main–Las Vegas 1977) 73-94.

([26]) See L. CERFAUX, *Recueil Lucien Cerfaux* II (BETL 7; Gembloux 1954) 194-195 (= *ETL* 25 [1949] 569-570). KASTNER (*Moses*, 177-178) points to Luke's preference for emphasizing Moses' authorship of the law, but claims that Moses' status as God's mediator is taken for granted ("stillschweigend vorausgesetzt"); at least in the constitutional context of Acts 15, this seems to be asking too much. On another Lucan practice which results in relativizing the law, his habit of terming it "custom" (*ethos*), see WILSON, *Luke and the Law*, 3-11.

([27]) James' speech is presented as one seconding Peter (v. 14).

([28]) The emphasis is created by placing "Moses" at the outset of the sentence. Cf. Mt 19,8-9; F. BLASS, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (ed. A. DEBRUNNER) (Göttingen [13]1970) 301 (§ 472.2).

([29]) And this, I believe, constitutes an additional argument against Ropes, who thought that the reference to the widespread preaching of Moses was meant to justify an international application of Amos' "people over whom My name has been called"; while this interpretation takes "preaching Moses" and "calling God's name" as more or less synonymous, they seem rather to be contrasted alternatives. Note that Stählin (above, n. 6), in order to make Rope's suggestion work, was forced into taking the "him" of "preaching him" in v. 21 as a reference not to Moses, who had just been mentioned, but rather to "the Lord" of vv. 17-18!

law's divine origin can serve neither to justify its imposition nor to placate its partisans. It is eminently functional, however, as part of an argument against the imposition of the law(30).

Dept. of Jewish History
Hebrew University
Jerusalem
Israel

Daniel R. SCHWARTZ

(30) Of course, emphasizing Moses' authorship of the law need not result in downgrading it; see Y. AMIR, *Moses as the Author of the Torah According to Philo* (Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities VI/5; Jerusalem 1979/80 [Hebrew]). But it tends to that direction, especially when Moses is contrasted with God, just as, for a similar case, the classic Christian polemic against the Pharisaic law focussed on its being man-made (as well as burdensome – e.g., Luke 11,46). On this latter polemic see, most recently, A. I. BAUMGARTEN, "Josephus and Hippolytus on the Pharisees", *HUCA* 55 (1984) 8-12.

RECENSIONES

Novum Testamentum

Alberto CASALEGNO, *Gesù e il tempio: Studio redazionale su Luca–Atti.* 257 p. Brescia 1984. Morcelliana.

This volume represents a significant reworking of the doctoral dissertation which A. Casalegno did under the direction of D. Mínguez for the Gregorian University. Casalegno systematically analyzes all the Lucan pericopes in which the temple is related to the person of Jesus. He studies, in these narratives, how the temple is presented, what happens, who appears, and what role is played by the officials of the temple. Casalegno, through this analysis, determines the theological meaning which Luke gives to the temple.

Casalegno does a redactional study of the text of Luke as it has come down to us. He wisely avoids the question of Luke's sources. He studies Luke's literary motives, grammar, syntax and structural elements which provide an insight into Luke's thought. Parallels from Mark and Matthew are considered only in so far as they help to reveal Luke's point of view, and the same is true of Old Testament passages. Casalegno aims at a synchronic understanding of the large literary units and individual pericopes of Luke's text. He attempts to establish their interrelations, and when necessary, enters into detailed studies of specific passages.

Casalegno contends that Luke's Infancy Narrative envisions an acceptance of Jesus by all of Israel and the consequent recognition that the religious institutions no longer have a function. Luke, in the rest of the gospel, continues the historical manifestation of who Jesus is. However, the opposition of the Jewish leaders increases and the imminent and necessary destruction of the temple is proclaimed. This situation worsens in Acts. The Christians become more removed from the temple because the people of Jerusalem join the Jewish leaders in their ever-growing hostility, and persecution follows. Nonetheless, even at the end of Acts the separation from Jewish institutions is not complete or definitive, because the Christians in Jerusalem, for historical and cultural motives, are still bound to them. Although the temple is destroyed, its value in the history of salvation is recognized since it temporarily mediated Israel's relationship with God.

Casalegno has organized his book in the following fashion. After an introduction, the book consists of four parts: "Manifestation of the Identity of Jesus in the Temple" (Luke 1–2), "Activity of Jesus in the Temple" (Luke 19,47–21,38), "Presence and Activity of the Glorified Jesus in the Temple through His Community" (Acts 2,42–8,4) and "Temple, Cult, Israel,

Church". Luke 19,28-40.45-46, since they anticipate and are connected with the verses studied in the second part, are considered there. Luke 4,9-12 is treated in the first part; Luke 23,45-46 in the second; Acts 22,17-21 in the third because each of these passages represents a logical continuation of the verses studied in these parts. The first three parts each has a conclusion; there is, likewise, an excellent final conclusion which integrates the results of the research. Casalegno also provides a bibliography and indices of authors and biblical passages cited.

Casalegno has done a fine piece of work. It is in the tradition of the Pontifical Biblical Institute where his mentor teaches; that is, it is a very careful and meticulous analysis of the Lucan passages which bear on the topic being considered. Casalegno's analyses are balanced, insightful and almost always persuasive. He has made a solid contribution to Lucan studies with this very plausible interpretation of Luke's understanding of the temple's relationship to Jesus.

The fact is that in large measure I am in agreement with Casalegno's interpretation. However, I would like to raise the following critical questions. Methodologically, it is not unreasonable for Casalegno to study all the Lucan passages in which the temple is related to the person of Jesus. But how is one to determine this? For instance, Casalegno pays little attention to Acts 26,21 where Paul reports, "That is why the Jews seized me in the temple court and tried to murder me". But in the same passage Luke predicates of the Christ a mission (26,23) that, in fact, Paul is the one who achieves (26,16-18). In other words, Casalegno has not dealt with the Lucan conviction that Jesus is present to his witnesses who are being persecuted (cf. Luke 21,12-15). Thus, Casalegno has failed to consider how negative Luke, toward the end of Acts, is about the temple. Christianity in the person of Paul behaves in a most appropriate manner toward the temple. Paul goes there to be sanctified (21,26; 24,18) and to pray (22,17; 24,11). There he debates with no one, nor does he incite a mob (24,12); he commits no crime against the temple (25,8). On the other hand, the Asian Jews mistakenly accuse Paul of teaching against the temple and of bringing Greeks into the temple area (21,28-29). They seize Paul, drag him outside the temple, and try to kill him (21,30-31; 26,21). Later, in the trial scene before Felix, Paul's opponents can prove none of their charges against him (24,12-13). The temple, despite the exemplary behavior of Paul, has become for the Christians the site of erroneous accusation and murderous persecution. This is the image of the temple with which Luke leaves his reader.

Another proposal which I believe would further Casalegno's insights is a study of the Lucan words for "worship". Casalegno rightly calls attention to λατρεύω and some related passages, but there is much additional data. Obviously, this review is not the setting for a thorough analysis, but some reflections on Paul's speech at Athens might help us place the temple in the whole of Luke's thought. In my article, "Paul at Athens and Luke's Notion of Worship" (*RB* 89 [1982] 189), I pointed out the following worship-language in Acts 17,16-34: "full of idols" (κατείδωλον, v. 16), "a preacher of foreign divinities — because he preached Jesus and the resurrection» (v. 18), "very religious" (δεισιδαιμονεστέρους, v. 22), "objects of your worship" (σε-

βάσματα), "an altar (βωμὸν) with the inscription, 'To an unknown god', what therefore you worship (εὐσεβεῖτε) as unknown..." (v. 23), "God... does not live in shrines (ναοῖς) made by man, nor is he served (θεραπεύεται) by human hands" (v. 24), "that they should seek (ζητεῖν) God in hope that they might feel after him and find him..." (v. 27), "we ought not to think that the Deity (θεῖον) is like gold, or silver, or stone, a representation by the art and imagination of man" (v. 29).

Two additional aspects of Paul's speech at Athens bear on "temple" in Luke-Acts. As Casalegno (p. 221) states, the temple for Luke belongs to the whole economy of salvation which with Jesus reaches its high points. Jesus and his resurrection (Acts 17,18.31-32) is the conclusion drawn by Paul in his speech at Athens whose main theme is worship. Moreover, Acts 17,16-34 contains two striking similarities to Acts 7,7.39-56 which Casalegno and most other scholars see as so significant in determining Luke's stance toward the temple. Of course, I refer to: "Yet the Most High does not dwell in houses made with hands (Acts 7,48: ἀλλ' οὐχ ὁ ὕψιστος ἐν χειροποιήτοις κατοικεῖ)!", "Did not my hand make all these things? (Acts 7,50: οὐχὶ ἡ χείρ μου ἐποίησεν ταῦτα πάντα)" and "The God who made the world and everything in it, does not live in shrines made by man (Acts 17,24: ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ)!"

Consequently, Luke has not limited his notion of "worship" to the people of God, but he embraced with it all human worship. All human worship, not only that of the Jews and their temple, finds fulfilment in Jesus.

Casalegno (pp. 203-204) rightly sees a connection between our resurrection and that of Jesus in Acts 26,6-8.23. However, this connection is more easily seen in Acts 13,13-52, as I tried to show in "Christ's Resurrection in Acts 13,13-52" (*Bib* 60 [1979] 361-372). In addition, Casalegno recognizes that the worship spoken of in 26,6-8.22-23 (cf. 24,14-15) was based on the hope in the promise of the resurrection of the dead realized first in Jesus. However, these passages would have allowed Casalegno to stress more that the precise point of Luke's Christology, or if one prefers his soteriology, which renders the temple secondary is Jesus' resurrection. Probably, Luke's attitude toward the temple is much like the one he held toward Jerusalem; he just lets them slowly move into the background once he has clarified their relationship to Christ and to the Christians.

Casalegno does consider the temple and the relationship between Israel and the church. He reports the various interpretations offered by scholars on the relationship between Israel and the church and attempts to reserve his own opinion. On this latter point he is not all that successful. He should have followed G. Lohfink in "Hat Jesus eine Kirche gestiftet?" (*TQ* 161 [1981] 81-97) because Luke, any number of times, addresses the Christians as the people of God. Besides, I have tried to clarify in *The Unity of Luke's Theology: An Analysis of Luke-Acts* (Wilmington 1984) 21-22, that Luke views the Christians as those who have remained loyal to the Pharisaic tradition. It is not enough that Casalegno relates the Christians to the people of God in terms of scripture and the fulfilment of the hope in a resurrection (pp. 213-216); for as Casalegno himself later grants (p. 217), the Jews who

refuse to believe are not considered by the evangelists as part of biblical Israel. Luke was not an ecumenist unless one wants to give him credit for reducing to the status of Sadducees all those Jews who did not believe in Jesus and his resurrection. Modern ecumenical efforts are our task, not Luke's. For him, Christianity is the whole continuation of God's salvific efforts on the part of the people of God.

Above I indicated that almost always Casalegno's arguments are convincing. Let me now direct attention to two arguments which I did not find convincing. Jesus is not the Son of God because he is holy (p. 49); he is Son because the Holy Spirit came upon Mary and the power of the Most High overshadowed her (Luke 1,35). Jesus' sonship is due to God's special action in Mary, and Jesus' holiness follows from that action. Nor has Casalegno demonstrated that Luke applies "holy" (Luke 1,35; 2,23) to Jesus and so portrayed true holiness, not as that of the temple, but of the child brought into the temple. Luke 2,23 is from an Old Testament citation, and in his narrative about the temple Luke does not contrast Jesus' holiness with that of the temple. Casalegno has made a reasonable conjecture, but it remains just that, a conjecture.

Casalegno offers the following interpretation of the tearing of the curtain of the temple. Basing himself on observations about darkness and obscurity of the sun, he contends that for Luke, at Jesus' death eschatological times are accomplished and on Calvary the judgment of the world is verified. The final and complete end of the temple is announced. Jesus' last breath and his promise to the good thief that he would "today" be with him in paradise show that the tearing of the curtain of the temple which is placed between these two events is a symbol that the way is now open and a sign that Jesus and the good thief have passed along it. Casalegno's proofs for Jesus' death as the end of eschatological times and the judgment of the world are weak and do not square with the rest of Luke-Acts, where eschatological times end with Jesus' second coming and the judgment is yet to come (cf. Acts 10,42; 17,31). Casalegno's other observations on the tearing of the curtain are not unreasonable, but require further demonstration.

Nonetheless, these few observations should not confuse the fact that Casalegno has written a very scholarly and informative book.

Saint Louis University
3634 Lindell Blvd.
St. Louis, MO 63108

Robert F. O'TOOLE, S. J.

Vetus Testamentum

Marc GIRARD, *Les Psaumes.* Analyse structurelle et Interprétation. Psaumes 1-50 (Recherches Nouvelle Série — 2) 412 p. Montréal - Paris 1984. Bellarmin - Cerf.

L'analyse structuralle des Psaumes faite par M. Girard fera date dans la littérature exégétique. Livre décisif à plus d'un titre: 1) il s'agit d'une grande première, puisque jamais auparavant l'analyse structurelle n'avait été appliquée systématiquement à *tout* le psautier; 2) les critères et la méthode sont utilisés avec une rigueur et une honnêteté qui ne se démentent pas.

Certains spécialistes, en particulier les tenants de l'analyse morphocritique, habitués à raisonner à partir des genres littéraires et de leurs éléments distinctifs, ne seront pas convaincus par ce genre d'approche. N'ai-je pas entendu un éminent représentant de la Formgeschichte dire que l'analyse structurelle ne pouvait s'appliquer aux textes antérieurs à l'hellénisme? Pareil jugement est tout à fait inacceptable, car les recherches récentes ont montré qu'en de nombreux textes bibliques et extra-bibliques anciens l'existence de structures chiastiques ou autres est trop évidente pour qu'on l'ignore. Mais une difficulté demeure, qui regarde l'extension de l'analyse: *tous* les psaumes ont-ils été structurés selon la règle des parallélismes? La réponse est rien moins qu'évidente. M. Girard a toutefois eu le mérite de relever la défi.

L'A. reconnaît d'ailleurs que toutes les structures dégagées n'ont pas la même force, selon qu'elles s'appuient sur des corrélations lexicographiques ou sur des rapports d'idées, de thèmes: «chaque fois qu'on peut prouver qu'un texte a pour épine dorsale un agencement bien défini de termes récurrents, on peut partir de ces données pour dégager le sens du texte» (p. 69), alors que la mise en évidence d'une corrélation entre thèmes est plus sujette à caution, dans la mesure où très souvent elle ne peut se recommander de critères formels. L'ensemble des cinquante premiers psaumes se présente ainsi en quatre classes qui donnent immédiatement au lecteur le degré de certitude auquel l'analyse arrive chaque fois. En dix-huit psaumes, les structures sont fondées sur les seules récurrences des mêmes mots; en vingt autres, la structuration est mixte, fondée sur les récurrences des mêmes mots à la fois que sur des rapports synonymiques, antonymiques; en onze autres, la structure repose sur des rapports mixtes d'idées et de mots; pour un seul psaume (Ps 13), l'A. n'a pu s'appuyer que sur des rapports d'idées. La vérification des structures est rendue possible par une traduction mot à mot de chaque psaume et par des des changements de caractères (en capitales, cursives...), qui mettent facilement en évidence les correspondances. Mais l'A. ne se contente pas d'exprimer spatialement (par des tableaux et graphiques) les rapports verbaux, il prend aussi la peine de comparer ses analyses avec celles de ses prédécesseurs en un dialogue toujours correct et rigoureux, nous offrant ainsi une réelle réflexion méthodologique.

Il y a malgré tout quelques défauts que les deux volumes à venir (sur les Ps 51-100 et 101-150) devraient pouvoir corriger.

1) Une note christologique conclut presque tous les chapitres: ce qui devrait

réjouir le lecteur chrétien l'indispose en fait, car cet appendice christologique est souvent formulé en termes pieux qui n'ont rien à voir avec les analyses détaillées et précises qui précèdent. D'autres ont déjà, et mieux que M. Girard, présenté une lecture chrétienne des Psaumes: il était inutile de s'engager sur un terrain que la méthode ne préparait pas.

2) Les analyses elles-mêmes, pourtant rigoureuses et fines, ne sont pas exploitées comme elles le devraient. L'A. passe beaucoup de temps — et à juste titre — à expliquer et vérifier les parallélismes, mais l'analyse semble s'exténuer en ces explications: l'exégèse reste banale et dépasse rarement la paraphrase. Il aurait fallu montrer comment les correspondances sont capitales pour la compréhension du psaume, comment elles en déterminent l'effet de sens. Il aurait donc fallu comparer des psaumes analogues structurellement et littérairement pour montrer comment chaque psalmiste procède de façon originale. J'ai amorcé ce travail dans *Approche poétique et théologique des Psaumes* (Paris 1983) (ch. 1-2 et 6-8): il serait utile de le compléter.

3) Pour les structures concentriques du type ABCB'A', que l'A. nomme dyptiques chiastiques (AB et B'A') à pointe émergente (C), il importerait de préciser ce qu'on doit entendre par «pointe»: le centre spatial est-il *toujours* le centre sémantique, autrement dit reçoit-il toute l'accentuation? Si oui, quels critères permettent d'en décider? Les deux prochains volumes devraient aborder de front cette question, qui détermine l'interprétation de nombreux psaumes.

4) J'ai déjà dit que les analyses sont dans l'ensemble très bonnes. Signalons seulement un psaume, le 42–43 (p. 338-351) où les principes de l'analyse structurelle sont malmenés. L'A. ne sait pas quoi faire du refrain 42,12 et l'omet, ce qui vicie toute la présentation évidemment. Notons enfin que pour le Ps 26 (p. 214-219) l'A. dégage le dyptique suivant: A=1-3 / B=4-5/B'=6-19 / A'=11-12, alors que les versets 6-8 sont manifestement la pointe émergente de l'ensemble, comme je l'ai montré dans le travail cité plus haut (cf. p. 200-201). On corrigera donc ainsi la structure: A=1-3 / B=4-5/C=6-8 / B'=9-10 / A'=11-12.

Ces remarques n'enlèvent rien à la valeur de ce volume sur l'analyse structurelle des psaumes 1–50.

25, Via della Pilotta
00187 Roma

Jean-Noël Aletti

Oswald Loretz, *Ḫabirū - Hebräer.* Eine sozio-linguistiche Studie über die Herkunft des Gentiliziums *'ibrî* vom Appellativum *ḫabirū* (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 160). xv-314 S. 23,5 × 16. Berlin–New York 1984. Walter de Gruyter.

Mit einem programmatischen Abschnitt (Kap. 1: "Probleme der *ḫabirū*-Hebräer-Forschung. Mythos und Theologie oder historische Rekonstruktion in

der Darstellung der Frühgeschichte Israels?" S. 1-17) eröffnet der Verf. eine Studie, die zur Klärung des Verhältnisses der beiden im Titel genannten Wörter die verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen (Altorientalistik mit Ägyptologie, Historiographie, biblische Exegese, Forschungsgeschichte) einbeziehen will. Da der Verf. sich mit seiner Fragestellung auf ein Gelände begibt, das seit dem Fund der Amarnabriefe 1888 oft durchgepflügt wurde, und da seit den gründlichen zusammenfassenden Listen und Studien z.B. von M. Greenberg, J. Bottéro, M. Weippert, R. de Vaux und M. B. Rowton keine umstürzend neue Erkenntnisse fördernden Zeugnisse mehr zutage gekommen sind, muß er sich in den folgenden Kapp. 2–4 mit einer ausführlichen Nachzeichnung des bekannten Ganges der Forschung begnügen: Kap. 2: "Die *'prw* der ägyptischen Texte. Das Problem ihrer Identifikation mit den *ḫabirū* und *'ibrîm* 'Hebräern' in der Ägyptologie" (S. 18-55); Kap. 3: "Die *ḫabirū*-Frage in der Altorientalistik (S. 56-82); Kap. 4: "*'prm* und *ḫabirū* in den Texten aus Ugarit" (S. 83-88). Daß die ḫa–BI–ru / *'prw / 'prm* in den außerbiblischen altorientalischen Zeugnissen soziologisch zu deuten sind und nicht ethnisch, ist schon seit Jahrzehnten der breite Konsens der Forscher.

Dieses schon lange gut bearbeitete und gesicherte Gelände verläßt der Verf. dann im Kap. 5: "*'ibrî* 'Hebräer' in den biblischen Schriften" (S. 89-182). Schon die Länge dieses Teils, in dem alle Belege des Wortes *'ibrî* aus dem AT in Gruppen zusammengestellt und einzeln erörtert werden, läßt die Bedeutung erkennen, die der Autor dem Kapitel zumißt. Er möchte folgendes als "Ergebnis" aufweisen: "Die biblischen Belege für *'ibrî* sind alle in die nachexilische Zeit zu datieren. Mit *'ibrî* wird ein Angehöriger der nachexilischen jüdischen Gemeinschaft bezeichnet. Die ethnischen, religiösen und nationalen Momente der jüdischen Gemeinschaft werden in diesem Wort zusammengefaßt und zu einer emotionalen Einheit verschmolzen. Aus der Spätdatierung der *'ibrî*-Belege folgt, daß aus ihnen weder unmittelbar auf einen historischen Zusammenhang zwischen den *ḫabirū* und den Hebräern zu schließen ist, noch von einer der für *ḫabirū* vorgeschlagenen Etymologien her die nachexilische Bedeutung von *'ibrî* direkt zu ermitteln ist" (S. 181-182).

Kap. 6: "*'br* 'Eber' — Stammvater der *'ibrîm* 'Hebräer'?" (S. 183-194) zeichnet die zu dieser Frage vorgetragenen Meinungen nach und vermutet für *'br* eine Verwurzelung im nachexilischen Sprachgebrauch von *'ibrî;* einen Zusammenhang mit dem Königsnamen Ebr(i)um von Ebla hält der Verf. für ausgeschlossen; Num 24,24 könne nichts Erhellendes zum Problem beitragen. — Kap. 7: "Von den *ḫabirū* = *'prw* = *'prm* zu den *'ibrîm* 'Hebräern'. Das Problem des Kategorienfehlers in der historischen Einordung der *'ibrî*-Belege" (S. 195-248) wiederholt mit Zitaten und Referaten, die z.T. in den Kapp. 2-5 bereits vorgelegt wurden, die Stellungnahmen einer Reihe von Forschern zum Verhältnis der beiden Wörter, ordnet sie in zwei Hauptgruppen (soziologisch-rechtliche oder ethnische Deutung von *'ibrî*) und wirft ihnen insgesamt, gleichgültig, ob sie die ḫa–BI–ru / *'prw / 'prm* ganz oder teilweise mit den im AT genannten *'ibrîm* gleischsetzen oder sie historisch völlig voneinander trennen, einen "Kategorienfehler" vor: daß sie wenigstens einige *'ibrî*-Belege im AT "früh", d.h. nicht *alle* erst in nachexilische Zeit, datierten, wie es der Verf. in seinem Kap. 5 tut, bewertet der Verf. als "ideologische Grundlage ihrer Argumentation" (229) und beurteilt ihre Erklärungsmodelle als "Verhaf-

tetsein an traditionelle Vorstellungen über die Früh- und Entstehungsgeschichte Israels" (231). Mit seinen eigenen Aufstellungen meint der Verf., allen *historischen* Hypothesen über einen, sei es ethnischen sei es soziologischen, Zusammenhang zwischen den ḫa-BI-ru und den biblischen *'ibrîm* die Grundlage entzogen zu haben; nur noch linguistische Ableitungen des Gentiliziums *'ibrî* vom Appellativum ḫa-BI-ru seien möglich. Diese Möglichkeit hatten schon vor längerer Zeit M. Weippert und andere Forscher umfassend begründet.

Im Kap. 8: "Etymologien zu *ḫabirū* und *'ibrî*" (S. 235-248) zählt der Verf. dann, ohne Wiederholungen von vorher bereits Referiertem zu scheuen, die wichtigsten vorliegenden Versuche einer etymologischen Herleitung von ḫa-BI-ru auf, schließt sich jedoch keinem Vorschlag an. Außerdem seien im Blick auf die vom Verf. verfochtene "zeitliche Differenz" zwischen ḫa-Bi-ru und *'ibrî* ohnehin keine historischen Rückschlüsse auf etymologische Hypothesen zu gründen, allenfalls ließen sich etymologische Spekulationen in nachexilischer Zeit annehmen (*'br* "hindurchziehen, überschreiten; jenseits"). Auch im Kap. 9: "Die 'hebräische' Sprache der Israeliten-Juden. *'ibrî* und ἑβραῖος im nach- und außerbiblischen Judentum" (S. 249-251) findet der Verf. eine Bestätigung für seine Spätdatierung aller biblischen *'ibrî*-Stellen. — In Kap. 10: "Von akk. *ḫupšu* zu hebr. *ḥåpšî* 'Freier'. Ein Analogon zu *ḫabirū* - *'ibrî*" (S. 252-263) weist der Verf. auf die schon oft beobachtete Parallelität in der Entwicklung von *'ibrî* und *ḥopšî* hin. Man vermißt hier wie in der Bibliographie einen Hinweis auf den weiterführenden Artikel *ḥopšî* von N. Lohfink in ThWAT III, Stuttgart 1977-82, 123-128. — Das 11. Kap.: "Sklavenfreilassung und Sabbatgebot" (S. 264-270) versucht, durch Verlegung von Ex 23,12 und Ex 34,21 in nachexilische Zeit eine Stütze der Datierung von Ex 21,2 und Dtn 15,12 in dieselbe Zeit zu finden. — Im Schlußkap. 12: "*ḫabirū* - *'ibrîm* — ein Problem biblischer oder bibelwissenschaftlicher Historiographie?" (S. 271-275) formuliert der Verf. nochmals seine Meinung, daß *'ibrî* zwar linguistisch von ḫa-BI-ru abzuleiten sei, bezüglich der Geschichte Israels in vorstaatlicher Zeit jedoch aus den *'ibrî*-Texten des AT nur "die nachexilische jüdische Anschauung über die eigene Herkunft und Vergangenheit" zu entnehmen sei. Eine reichhaltige Bibliographie (S. 276-299), ein Verzeichnis der Abkürzungen (S. 300-305) und Indices (S. 306-314), deren 1. Teil 'Namen und Sachen' leider nicht vollständig ist, beschließen das Werk.

Die Last der Begründung für die Behauptungen und Wertungen, die besonders im ersten und letzten Teil des Werkes Zweifel und Widerspruch des Lesers auslösen, können die Kapitel 5 und 7 wohl kaum tragen. Aber selbst wenn man dem Verf. seine unermüdlich vorgetragene Spätdatierungsthese konzedieren würde (d.h., daß die uns vorliegenden alttestamentlichen *'ibrî*-Belege und -Kontexte sämtlich erst in nachexilischer Zeit formuliert wurden), bleiben zu viele Fragen unbeantwortet, als daß die "Ergebnisse" Zutrauen weckten. Eine kritische Auseinandersetzung müßte das Buch Absatz für Absatz durchgehen und würde durch die notwendigen ständigen Wiederholungen des Einspruchs ermüden. Stattdessen sollen nur beispielhaft einige Argumentationsmuster des Werkes, unvollständige und dadurch irreführende Alternativen und fragwürdige Grundannahmen hervorgehoben werden.

Ob die biblische "Darstellung der Anfänge 'Israels' als historische Nachricht *oder* als ein mythisch-theologischer Entwurf zu begreifen ist, der als Ergebnis einer bestimmten geschichtlichen Situation erklärt werfen muß (S. 10), stellt ein Pseudodilemma auf: Wer das erstere nicht annimmt, muß sich durchaus nicht wie der Verf. für eine Einschätzung der biblischen Darstellung als "jüdische, religiös-mythische Rekonstruktion der Vergangenheit" (ebd.) entscheiden und braucht es sich nicht zu verbieten, auch in die Zeit *vor* Saul und David zurückzufragen und eine auf möglichst viele dokumentarische und archäologische Zeugnisse und Anhaltspunkte gestützte Vorstellungshypothese zu entwickeln. Ob und in welchem Sinne eine "Geschichtsschreibung" für die vorstaatliche Zeit Israels möglich ist, bedürfte eingehenderer Erörterungen als der Verf. vorlegt; sicher aber betreibt nicht "ein romantisches und evolutionistisches Denken seine Vorherrschaft" (S. 11), wenn man einige der "für die Existenz und Besonderheit Israels entscheidenden" Erfahrungen in der Zeit vor David ansetzt. — Unvollständige und damit leicht irreführende Alternativen legt der Verf. auch bei seinem Referat zu Ex 21,2 vor: Diese Stelle wurde nicht nur "als Zeugnis für eine Einwanderung der Israeliten, die dieses Recht mitgebracht haben, verstanden *oder* als Beweis für die Übernahme kanaanäischen Rechtes durch die eingewanderten Israeliten" (S. 123). Mindestens so ernstzunehmen ist die Hypothese, daß mit der Einfügung des "Bundesbuches" (jedenfalls des hier interessierenden Teils) in die religiöse Überlieferung versucht werde, das stämmegesellschaftliche Recht auch im und gegen den staatlichen Rahmen der Königszeit zu tradieren, wiederzugewinnen bzw. als Recht des JHWH-Volkes durchzusetzen; dabei ist weder von 'Einwanderung' noch von 'Übernahme' die Rede. Der Versuch des Verf., Ex 21,2 mit Dtn 15,12 und mit Jer 34,9 zeitlich auf *eine* Ebene zu stellen, dürfte kaum jemandem als gelungen erscheinen. — Den Texten und dem Stand der Forschung wenig angemessen ist auch die Alternative, die Herausführung aus Ägypten sei als "geschichtliches Ereignis" *oder* als "nachexilische theologische Verhältnisbestimmung zwischen Israel und seinem Gott" zu betrachten (S. 274). Was der Verf. S. 234 Anm. 265 aus meiner Arbeit zu diesem Thema (H. Engel, *Die Vorfahren Israels in Ägypten* [Frankfurt 1979], die er sonst durchgehend und ausgiebig benutzt hat, als "Ergebnis" bezeichnet, grenzt eher an ein Mißverständnis derselben.

Als ein Beispiel für vom Verf. werwendete Schlußverfahren mag das "Ergebnis" seiner Untersuchung von *'ibrî(m)* in der Josefserzählung stehen: Die Voraussetzung für seine Datierung der fünf *'ibrî*-Belege in Gen 39–43 ist, "daß sie sich in literarischen Schichten befinden, die in die nachexilische Zeit zu datieren" (S. 98) seien. Hier soll die Kritik sich nicht so sehr auf die literarkritischen Operationen und Schichtzuweisungen und die nachexilische Datierung dieser Schichten richten, sondern auf die nicht einmal von solchen Prämissen her zu rechtfertigende Folgerung: *'ibrî* in der Josefsgeschichte beschreibe "jeweils den Angehörigen der jüdischen Volks- und Glaubensgemeinschaft der frühestens exilischen, eher besser nachexilischen Zeit" (S. 100). Aus den Voraussetzungen und Annahmen des Verf. läßt sich logisch einwandfrei jedoch nur erschließen, daß *'ibrî(m)* in der Josefserzählung beschreibt, *wie man zur Erzählzeit annahm*, daß in vorstaatlicher Zeit die Ägypter einen Vorfahren der Erzähler als Angehörigen der kanaanäischen

Landesbevölkerung bzw. als einen aus Kanaan kommenden Nichtstädter benannt hätten. Ähnliches ließe sich auch zu den Ausführungen des Verf. über *'ibrî* in 1 Sam 4–29 sagen. Ob diese Annahme der Erzähler aber frei erfunden und willkürlich oder aufgrund gelehrter Arbeit (so vielleicht Gen 14,13: Abraham, der Hebräer) oder im Anschluß an Tradition (vgl. Ex 21,2) oder in Erweiterung und Kommentierung von Vorgaben der Überlieferung oder wie sonst erfolgte, das zu klären wäre ja gerade die Aufgabe eines historischen Auswertungsversuchs dieser Texte gewesen.

Es ist nicht richtig und ergibt sich nicht einmal aus den Darlegungen des Verf., daß mit *'ibrî* einfachhin "ein Angehöriger der nachexilischen jüdischen Gemeinde bezeichnet" wird (S. 233), wie sich aus den unzweifelhaft in nachexilischer Zeit entstandenen und über eben diese Zeit handelnden Schriften entnehmen läßt (vgl. z.B. Hag, Sach, Esr, Neh, Est). Der Verf. dürfte den beabsichtigten Rückverweischarakter auf die vorstaatliche Zeit im Gebrauch von *'ibrî* weit unterschätzen. Der Rückgriff auf diese Zeit, der seit dem Exil angesichts des drohenden Identitätsverlustes verstärkt wurde, keinesfalls aber damals erstmalig geschah, wurde offenbar für das Selbstverständnis der Juden als wesentlich betrachtet. Natürlich sind aus dieser Intention und dem Gebrauch des Wortes *'ibrî* allein keine direkten historischen Rekonstruktionen über die vorstaatliche Zeit möglich (weder positiv noch aber auch negativ); es müßte jedoch plausibel gemacht werden, *weshalb* für diese Anknüpfung ausgerechnet das inzwischen als gentilicium verstandene *'ibrî* gewählt wurde (daß *'ibrî* auf der Verstehensebene der nachexilischen Textüberlieferung als gentilicium verwendet und gehört wurde, stellt der Verf. zu Recht heraus). Während der Verf. dieses *'ibrî* linguistisch neben den soziologischen Klassenbegriff ḫa–BI–ru stellt und davon ableitet, bleibt er jedoch auch nur den Versuch einer Antwort auf die selbstgestellte Frage, "wie *'ibrî* in der nachexilischen jüdischen Gemeinde zu der durch die Bibel und die anderen Quellen bezeugten Bedeutung gelangen konnte" (S. 233), schuldig. Daß" *'ibrî* von *ḫabirū* her einen positiven Klang haben konnte", so daß es "im Rahmen der nationalen Selbstbesinnung nach dem Exil zu einer würdevollen Selbstbezeichnung wurde, um der neu gewonnenen völkischen und religiösen Identität einen lebendigen Ausdruck zu verleihen" (S. 233), macht die Annahme des vom Verf. durch seine Spätdatierung (nicht nur der Letztformulierung und -redaktion, sondern auch der Inhalte und Konzeptionen) geschaffenen "Lochs" von 600-900 Jahren zwischen dem internationalen appellativum des 2. Jahrtausends v. Chr. und den *'ibrîm* des AT um so unbergreiflicher und unwahrscheinlicher. Der "Nullertrag für die Aufhellung der Frühgeschichte Israels" (so S. 275 die realistische Einschätzung seines Beitrags über die ḫa–BI–ru – *'ibrîm*) ist aber eher eine Folge der wenig plausiblen Grundannahmen des Verf. als ein notwendiges Ergebnis behutsamen historischen Rücktastens, das die vom Verf. genannten und alle sonst erreichbaren altorientalischen Dokumente, archäologischen Beobachtungen und AT-Überlieferungen kritisch einbezieht.

Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen
Offenbacher Landstr. 224
D-6000 Frankfurt am Main 70

Helmut ENGEL, S. J.

Hermann Michael NIEMANN, *Die Daniten.* Studien zur Geschichte eines altisraelitischen Stammes (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 135). 348 S. 24 × 16,5. Göttingen 1985. Vandenhoeck & Ruprecht.

Der Verf. legt seine von K.-D. Schunck betreute und 1979 der Theologischen Fakultät in Rostock eingereichte Dissertation hier in überarbeiteter Form vor, die noch Literatur bis 1982 einbezieht. Die Arbeit ist ein Musterstück, wie aus vielerlei, wenn auch z.T. dünnen, Fäden, wenn sie sorgsam geknüpft werden, ein im ganzen tragfähiges Netz entstehen kann. Der Verf. kennt die Sekundärliteratur in einem erstaunlichen Ausmaß und verwertet sie umsichtig und mit vornehmer Kritik. Dabei fehlt ihm nicht der Mut zu eigenen Konstruktionen und Datierungen, so daß seine Ergebnisse, auf deren hypothetischen Charakter er immer wieder hinweist überprüfbar und in einem vorstellbaren Rahmen bleiben.

Die Kapitel 1–5 sind entsprechend der wahrscheinlichen zeitlichen Abfolge der Situationen und Ereignisse, auf die diese AT-Traditionen sich nach den Untersuchungen des Verf. beziehen, angeordnet. Kap. 1: "Die Danitennotiz in Ri 1" (9-35) stellt die Eigenart von Ri 1,34-35a und die Einpassung in den Kontext im kritischen Gespräch mit der bisherigen Forschung gut heraus und kann eine darin erhaltene ursprünglich selbständige Tradition über die Daniten wahrscheinlich machen. Nach einem eingehenden Vergleich mit Jos 19,47a-48a LXX und einer sorgfältigen Exegese von Ri 1,34-35a möchte der Verf. auch im Blick auf die Ausgrabungen von Bet-Šemeš den mißlungenen Siedlungsversuch der Daniten in der Ebene Ajalon mit aller Vorsicht *vor* 1200 v.C. datieren. Klare Anordung der Argumentationsschritte, Kennzeichnung alternativer Hypothesen mit deutlicher Begründung der eigenen Präferenzen und die Zusammenfassungen der jeweiligen Ergebnisse und Folgerungen lassen die Lektüre nie langweilig oder mühsam werden.

Das 2. Kap.: "Der Danspruch im Deboralied (Ri 5,17aß)" (37-59) soll zwei Fragen mitbeantworten: Wann fand die Deboraschlacht statt (mit Recht wird zwischen dem Datum der Schlacht und dem der Liedentstehung unterschieden)? Wo wohnten zu dieser Zeit die Daniten (noch im Süden oder bereits im ehemaligen Lajisch)? Aufgrund einer guten kritischen Auseinandersetzung mit der archäologischen und exegetischen Forschung hält der Verf. ein Datum der Schlacht um/nach 1160 und vor 1125 v.C. für wahrscheinlich; eine geraume Zeit vorher hatten die Daniten sich aber schon in Lajisch etabliert. — Im 3. Kap.: "Das Heiligtum Michas und die Daniten (Ri 17–18)" (61-147) legt der Verf. eine weithin einleuchtende und anregende Exegese von Ri 17–18 vor und führt parallel dazu in den Anmerkungen, die streckenweise länger sind als der Text, eine sehr detaillierte und sorgfältige Auseinandersetzung mit anderen Interpretation. Zwei Exkurse behandeln "Ephod-Teraphim-Psel-Massecha in Ri 17–18" (96-99) und "Michas Levit und der Dan-Priester Jonatan, der Sohn des Gerschom, des Sohnes Moses/Manasses" (110-123). Der Verf. kommt zu dem literarisch-redaktionsgeschichtlichen Ergebnis, daß in Ri 17–18 eine "danitische Grunderzählung" (Wie kam es zu dem Heiligtum der Daniten und ihrer Priesterschaft in Dan?) aus der Zeit nach 1100

v.C. erhalten ist, die in Kreisen des Reichsheiligtums Jerobeams I. in Dan eine erste Bearbeitung erfahren hat; eine zweite aktualisierende Bearbeitung aus der Zeit nach 733 v.C. (Ende 7. / im 6. Jhdt. v.C.?) sei zu erkennen und noch eine dritte bei der Anfügung an das Richterbuch in Verbindung mit Ri 13–16 (S. 135f. Anm. 260 finden sich wertvolle weiterführende Überlegungen zur Redaktionsgeschichte und Komposition des Richterbuches in Diskussion besonders mit T. Veijola). Für eine Datierung der Nordwanderung der Daniten zwischen 1200 und 1160 v.C. findet der Verf. in Ri 17–18 weitere Stützen unterschiedlicher Tragfähigkeit.

Kap. 4: "Der Ezählungskranz über Simson (Ri 13–16)" (149-193) untersucht vor allem diejenigen "Aspekte dieser Erzählungen, die den Helden vor dem Hintergrund seiner Verwandtschaftsgruppe und deren lokaler und zeitlicher Verwurzelung zeigen". Ein besonderes Gewicht kommt dabei dem Exkurs "Manoach-Manahat(iter)-Manḫate-Μανοχω" (152-165) zu: Der Name von Simsons Vater Manoach ist danach möglicherweise mit dem Jos 15,59 LXX erhaltenen Ortsnamen Μανοχω (= el-Māliḥa unmittelbar südwestlich von Jerusalem) zu verbinden, nicht aber mit dem EA 320,30 genannten Ortsnamen Manḫate und ebensowenig mit den Angaben über kalebitische(s) Manahat(iter) in 1 Chr 2,52.54; 1,40; 8,6; Gen 36,23. — Simson ist nach den Ergebnissen des Verf. wahrscheinlich in die Zeit zwischen 1125 und 1075 v.C. zu datieren; er gehörte zu einer zwischen Zora und Eštaol wohnenden Danitengruppe, die als Rest im Süden geblieben war. Die lokal eng begrenzten Erzählungen in Ri 14–15 wurden dann durch die Rahmung (Ri 13 und 16) religiös, geschichtstheologisch und national ausgeweitet. Wenn der Wohnsitz der Daniten von der Nordwanderung im "Lager Dans" bei Kirjat Jearim anzusetzen ist, könnte der Vatersname Manoach in der Simsonüberlieferung auf einen noch älteren Wohnort der Daniten verweisen (noch vor den in Ri 1,34f. überlieferten Ereignissen).

Der Verf. legt im 5. Kap.: "Die Stammessprüche über Dan in Gen 49 und Dtn 33" (195-219) eine unaufwendige plausible Auslegung vor, wieder jeweils unter sorgfältiger Abwägung bisher vorliegender Deutungen. In Gen 49,17 könne in dem Gegenüber von kleinem, unscheinbarem Tier und großem Gegenspieler an die Daniten in Lajisch-Dan an der Ost-West-Straße von Damaskus nach Tyrus und vielleicht an die Aramäer (Pferde) gedacht werden; dies entspreche einer Lage bis kurz vor ca. 1050 v.C. (Einbeziehung von Ri 18,31), also um 1080/70 v.C. Gen 49,16 aus der Mitte des 11. Jhdts. beleuchte ein Zwischenstadium, bevor Dan einer der "zwölf Stämme Israels" wurde: Die nur eine Stadt umfassende Sippe in ihrem funktional bedeutenden Grenzort ist eine Besonderheit in Israel. Der Tiervergleich in Dtn 33,22 ist allgemeiner, seine historische Situation weniger greifbar.

Im 6. Kap.: "Erwägungen zur Herkunft der Daniten und zur Frage einer danitischen Einwanderung in das Westjordanland" (221-258) weist der Verf. zunächst mit guten Gründen die Auffassungen von E. Täubler und S. Yeivin zurück und überprüft dann vorgetragene Hypothesen über Beziehungen zwischen Dan und Naftali, Benjamin oder Efraim mit dem Ergebnis, daß die Erzählungen über solche Bezüge im AT ausschließlich die Nachbarschaft dieser Gruppen im Ostjordanland spiegeln, ihnen für eine gemeinsame Früh-/Vor-/Wandergeschichte jedoch nichts zu entnehmen sei. Zum gleichen

Schluß gelangt ein Exkurs über "Lev 24,10-14.23a": Auch aus dieser "Gesetzesätiologie" ist historisch nichts über eine Vor-/Frühzeit der Daniten zu gewinnen. Zu Beginn ihrer aus den Quellen zu erschließenden Geschichte waren die Daniten bereits im Westjordanland. Falls sie "eingewandert" wären (hier zeigt der Verf. eine berechtigte Zurückhaltung, s. dazu unten), hätten sie eine selbständige Gruppe gebildet. Ob der alte Danitenname Ammischaddai allein die Annahme tragen kann, vor der Ansiedlung in Manōḥō, d.h. vor der Mitte des 13. Jhdts., hätten die "Söhne Dans" bzw. deren einzige Sippe Schuham im südlichen Ostjordanland gewohnt, ist auch dem Verf. fraglich.

Das 7. Kap.: "Die Ergebnisse der bisherigen Ausgrabungen auf Tel Dan (Tell el Qāḍī) im Vergleich mit den danitischen Überlieferungen" (259-271) kann die Entsprechungen zwischen dem archäologischen Befund und den in den Kapp. 1-6 aus den schriftlichen Überlieferungen gezogenen Folgerungen weithin plausibel aufzeigen. Kap. 8: "Daniten und Danuna" (273-291) kommt in kritischer Nähe zu M. C. Astour zu einer argumentativ umsichtigen und überzeugenden Ablehnung der Thesen von C. H. Gordon und Y. Yadin, die in ägyptischen und anderen Inschriften zwischen ca. 1400 und 700 v.C. nachweisbaren Danuna aus Ostkilikien, die sich z.T. auf der Peloponnes ansiedelten und als Δάναοι in die griechische Mythenwelt eingingen und die sich im Rahmen der Seevölkerbewegung teilweise wieder nach Osten gewandt hatten, seien historisch mit den Daniten in Verbindung zu setzen. Das 9. Kap.: "Rückblick: Grundlinien danitischer Geschichte" (293-299) bringt die Ergebnisse der vorangegangenen Analysen und Folgerungen abschließend in einen flüssigen, übersichtlichen Zusammenhang. — Reichhaltige Literaturangaben (301-332; der S. 94 Anm. 128 genannte H. Bobek fehlt hier), eine Liste von Abkürzungen, die außer denen von S. Schwertner verwendet werden, ein Stellen- (335-340), ein Namen- und Sachregister (341-345) und ein Register hebräischer Wörter (347-348) folgen am Ende.

Daß der Verf. einmal von einer "*Israel*gruppe in Ägypten" spricht, mag als Unachtsamkeit hingehen. Daß er aber völlig unbefragt mehrfach immer noch das "Invasionsmodell" bemüht, ist bei dieser sonst hervorragend informierten und ältere und neuere Argumente und Folgerungen kritisch überprüfenden Untersuchung verwunderlich. Z.B. sind "efraimitische Einwanderung... Neuankömmlinge... Eindringen" (32-33 Anm. 109; vgl. S. 225. 242. 252) weder archäologisch noch durch historische Wahrscheinlichkeit gedeckt; die Identifizierung der "Moseschar... mit den späteren efraimitischen Sippen bzw. mit deren Kern" (138 mit Anm. 265) macht die Problematik des Invasionsmodells zur Erklärung der Herkunft/Entstehung Israels allenfalls undeutlich, da bei dieser kleinen Gruppe tatsächlich von "Einwanderung" zu reden ist; ebenso fragwürdig ist die unkritisch übernommene Redeweise von der "Taktik der im 13. Jhdt. v. Chr. nach Palästina einwandernden Gruppen" (140). Mehrfach spricht der Verf. von (Halb)Nomaden (49.56.94.170.250.262f.269), ohne irgendwie anzudeuten, was genau er damit meint; der Hinweis auf B. Zuber und zugleich W. Thiel (49 Anm. 73) verwirrt mehr als er klärt. Hier wird der Verzicht auf die Auseinandersetzung mit G. E. Mendenhall, M. B. Rowton, N. K. Gottwald u.a., die mit ihren diesbezüglichen Arbeiten nicht einmal in der Bibliographie erscheinen, schmerzlich spürbar. Der Verweis auf z.T. erheblich veraltete Literatur (255 Anm. 158)

ersetzt nicht eine kritische Stellungnahme zu den divergierenden soziologischen Konzeptionen und eine Begründung, weshalb der Verf. welcher Terminologie und welchen Gesellschaftsvorstellungen den Vorzug bei seiner Darstellung gibt. Gerade seine gründliche Untersuchung zu dem "Sonderfall" der später unter die "zwölf Stämme Israels" gezählten Daniten macht die Unbrauchbarkeit des Invasionsmodells und die Ungeeignetheit der Bezeichnung "seminomadisch" (269) für die Daniten in der *Stadt* Lajisch-Dan deutlich. Für die Argumentation und die Thesen des Verf. erweisen sich die genannten Vorstellungen (einschließlich der "Nicht-/Seßhaftigkeit") ohnehin als überflüssig. Für die Qualität seiner Arbeit spricht dabei jedoch, daß der Verf. mit seiner Bemerkung, "die Staatsinteressen in Dan mit und seit Jerobeam I." hätten "den Stammescharakter weitgehend überlagert" (297), auch grundlegende soziologische Fragen, wenn auch nur andeutend, in den Blick bekommen hat.

Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen
Offenbacher Landstr. 224
D-6000 Frankfurt am Main 70

Helmut ENGEL, S. J.

NUNTII PERSONARUM ET RERUM

Colloquium Biblicum Lovaniense

The Colloquium Biblicum Lovaniense XXXVI will be held at Leuven on August 26-28, 1986. The subject of the Colloquium is: The Acceptance of the New Testament Writings in Early Christianity.

For further information please contact Prof. J.-M. Sevrin, Faculté de Théologie, Collège Albert Descamps, Grand-Place 45, B-1348 Louvain-la-Neuve, Belgium.

Registration and accommodations: Secretariat, Colloquium Biblicum Lovaniense, Paus Adriaan VI-college, Hogeschoolplein 3, B-3000 Leuven, Belgium.

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

Tutti i libri o i fascicoli che vengono inviati alla Direzione appaiono in questo elenco. Il fatto che vi figurino non implica alcun giudizio su di essi. Recensioni più ampie dei libri verranno fatte secondo il parere del Redattore.

I libri inviati alla Direzione che non sono stati chiesti direttamente per recensione, non si restituiscono in nessun caso, anche se non potranno essere recensiti. Tutti i libri insieme con gli estratti di articoli inviati alla Direzione vengono trasmessi all'Editore dell'*Elenchus bibliographicus biblicus* e vi appariranno secondo il giudizio dell'Editore.

I libri vanno inviati alla «Direzione di *Biblica*, Pontificio Istituto Biblico, Via della Pilotta 25, 00187 Roma (Italia)».

Vetus Testamentum

Andersen, F.I. - **Forbes** A.D., *Spelling in the Hebrew Bible.* Dahood Memorial Lecture (Biblica et Orientalia 41). XI-379 p. 24 × 16,3. Roma 1986. Biblical Institute Press.

Berlin, Adele, *The Dynamics of Biblical Parallelism.* XII-179 p. 24,2 × 16. Bloomington, Indiana 1985. University Press. $27.50.

Brèthes, Ch., *Mon âme, bénis le Seigneur.* Commentaire et traduction en vers des Psaumes. 551 p. 18,5 × 13,5. Paris 1985. Médiaspaul. FF 99.

Carniti, Cecilia, *Il Salmo 68.* Studio letterario (Biblioteca di Scienze Religiose, 68). 121 p. 24,3 × 16,5. Roma 1985. Libreria Ateneo Salesiano. Lit. 15.000.

Castel, François, *The History of Israel and Judah in Old Testament Times.* Translated by Matthew J. O'Connell. VII-267 p. 22,8 × 15,2. New York-Mahwah 1986. Paulist Press. $8.95.

Cimosa, Mario, *Il vocabolario di preghiera nel Pentateuco Greco dei LXX* (Quaderni di "SALESIANUM" 10). 86 p. 24 × 17. Roma 1985. Libreria Ateneo Salesiano. Lit. 10.000.

De Gennaro, Giuseppe (Ed.), *L'Antico Testamento interpretato dal Nuovo: Il Messia* (Studio Biblico Aquilano). 514 p. 21,8 × 14,5. Napoli 1985. Edizioni Dehoniane.

DeVries, Simon, *1 Kings* (Word Biblical Commentary 12). LXIV-286 p. Waco, Texas 1985. Word Books.

Doron, Pinchas, *Interpretation of Difficult Passages in Rashi, Volume 1: Genesis–Exodus.* 277 p. 23,5 × 15,5. Hoboken, NJ 1985. KTAV Publishing House, Inc. $20.00.

Goulder, Michael D., *The Song of Fourteen Songs* (JSOT Supplement Series 36). 94 p. 21,5 × 13,5. Sheffield 1986. JSOT Press. $7.50.

Green, Joel B., *How to Read Prophecy* (How to Read Series). 154 p. 21 × 13,5. Nottingham 1986. Inter-Varsity Press. £4.50.

Kort, A. - **Morschauser,** S., (Eds.), *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry.* XVII-274 p. 23,5 × 15,9. Winona Lake, Indiana 1985. Einsenbrauns. $25.00.

Peters, Melvin K. H. (Ed.), *A Critical Edition of the Coptic (Bohairic) Pentateuch.* Vol. 1: Genesis (SBL Septuagint and Cognate Studies Series, 19). XVII-137 p. 21,5 × 13,7. Decatur, Georgia 1985. Scholars Press. $7.95.

Rouillard, Hedwige, *La péricope de Balaam* (Nombres 22–24). La prose et les «oracles» (Études Bibliques, Nouvelle série, 14). 526 p. 24,5 × 16. Paris 1985. J. Gabalda et Cie Editeurs. FF 400.

Soderlund, Sven, *The Greek Text of Jeremiah* (JSOT, Supplement Series 47). XI-304 p. 21,5 × 13,5. Sheffield 1986. JSOT Press. £8.95/$13.50.

Stulman, Louis, *The Other Text of Jeremiah.* A Reconstruction of the Hebrew Text Underlying the Greek Version of the Prose Sections of Jeremiah with English Translation. 171 p. 23 × 15. Lanham–New York–London 1986. University Press of America. $12.75.

Tigay, J. H. (Ed.), *Empirical Models for Biblical Criticism.* 307 p. 24,2 × 16. Philadelphia, PA. 1985. University of Pennsylvania Press. $37.50.

van der Toorn, K., *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia.* A Comparative Study (Studia Semitica Neerlandica, Vol. XXII). VIII-252 p. + 9 plates. 23,6 × 15,6. Assen 1985. Van Gorcum. fl. 45.00.

van Leeuwen, C., *Amos* (De Prediking van het Oude Testament). 420 p. 23 × 15. Nijkerk 1985. Callenbach. fl. 89,50.

Vetus Latina. Die Reste der Altlateinischen Bibel. 11/1 Sapientia Salomonis, Herausgegeben von Walter Thiele. 8. Lieferung. Sap 18,18 bis Schluß; Nachträge, Register. p. 561-598. 31,7 × 24. Freiburg 1985. Herder.

Wallace, Howard N., *The Eden Narrative* (Harvard Semitic Monographs 32). 215 p. 22,2 × 14,2. Atlanta, Georgia 1985. Scholars Press. $16.95.

Watts, John D. W., *Isaiah 1-33* (Word Biblical Commentary 24). LVII-448 p. 23,5 × 16. Waco, Texas 1985. Word Books.

Williamson, H.G.M., *Ezra, Nehemiah* (Word Biblical Commentary, Vol. 16). LII-417 p. 23,6 × 15,8. Waco, Texas 1985. Word Books.

Zuber, Beat, *Das Tempussystem des biblischen Hebräisch.* Eine Untersuchung am Text (BZAW 164). XII-197 p. 23,5 × 16. Berlin–New York 1986. Walter de Gruyter. DM 84,—.

Novum Testamentum

Aletti, J.-N. (et al.), *Résurrection du Christ et des chrétiens (1 Co 15)* (Série Monographique de «Benedictina, Section Biblico-Oecuménique 8). 363 p. 23,3 × 17,2. Rome 1985. Abbaye de S. Paul. Lit. 40.000.

Allison, Dale C., Jr., *The End of the Ages Has Come.* An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus. XIII-194. 23,5 × 16. Philadelphia 1985. Fortress Press.

Badenas, Robert, *Christ the End of the Law.* Romans 10,4 in Pauline Perspective (JSNT, Supplement Series 10). 311 p. 21,5 × 13,5. Sheffield 1986. JSOT Press. $15.95.

Beauchamp, Paul, *L'uno e l'altro Testamento.* Saggio di lettura. Traduzione italiana di Alfredo Moretti (Biblioteca di Cultura Religiosa, 46). 366 p. 20,9 × 15. Brescia 1985. Paideia Editrice. Lit. 30.000.

Beckwith, Roger, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism.* XIII-528 p. 24 × 16. London 1985. SPCK. £35.00.

Broer, Ingo, *Die Seligpreisungen der Bergpredigt.* Studien zu ihrer Überlieferung und Interpretation (Bonner Biblische Beiträge 61). 110 p. 24,5 × 16,3. Königstein/Ts–Bonn 1986. Peter Hanstein Verlag. DM 38,—.

Broer, Ingo (et al.), *Auferstehung Jesu–Auferstehung der Christen.* Deutungen des Osterglaubens (Quaestiones Disputatae, 105). 199 p. 21,5 × 14. Freiburg–Basel–Wien 1986. Herder. DM 29,80.

Dupont, Jacques, *Le tentazioni di Gesù nel deserto* (Studi Biblici, 11). 170 p. 20,7 × 11,7. Brescia 1985. Paideia Editrice. Lit. 15.000.

Evans, Louis H., *The Communicator's Commentary. Hebrews* (The Communicator's Commentary, 10). 259 p. 23,5 × 16. Waco, Texas 1985. Word Books.

Funk, Robert W. (Ed.), *New Gospel Parallels.* Volume Two: John and the Other Gospels (Foundations and Facets, 5). x-396 p. 24 × 21,5. Philadelphia 1986. Fortress Press.

Graffin, F., *La chaîne arménienne sur les épîtres catholiques.* 1. La chaîne sur l'épître de Jacques (Patrologia Orientalis Tome 43, Fascicule 1., N° 193). 159 p. 26,5 × 18. Turnhout/Belgique 1985. Brepols.

Grelot, Pierre, *Évangiles et histoire* (Introduction à la Bible, Édition nouvelle. Le Nouveau Testament 6). 338 p. 22 × 14,8. Tournai 1985. Desclée Editeurs. FF 168.

Grelot, Pierre, *Les Paroles de Jésus Christ* (Introduction à la Bible, Édition nouvelle. Le Nouveau Testament 7). 365 p. 22 × 14,8. Tournai 1986. Desclée Editeurs. FF 168.

Hammond Bammel, Caroline P., *Der Römerbrieftext des Rufin und Seine Origines-Übersetzung* (Vetus Latina, Aus der Geschichte der Lateinischen Bibel, 10). 551 p. 24,1 × 16,1. Freiburg 1985. Herder.

Jeanne d'Arc, Soeur, *Évangile selon Marc.* Présentation du texte grec, traduction et notes établies par Sœur Jeanne d'Arc (Nouvelle collection de textes et documents, Les Évangiles). 135 p. 21 × 14. Paris 1986. Les Belles Lettres-Desclée de Brouwer.

Kariamadam, Paul, *The Zacchaeus Story (Lk 19, 1-10).* A Redaction-Critical Investigation. XII-132 p. 21 × 14,2. Kerala 1985. Pontifical Institute of Theology and Philosophy.

Kremer, Jacob, *Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung.* Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1-46. 384 p. 22,5 × 14,5. Stuttgart 1985. Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH. DM 44,—.

Kümmel, Werner Georg, *Dreißig Jahre Jesusforschung (1950-1980)* (Bonner Biblische Beiträge, Band 60). x-550 p. 24,5 × 16,5. Königstein 1985. Peter Hanstein GmbH. DM 98,—.

Lincoln, Andrew T., *Paradiso ora e non ancora.* Cielo e prospettiva escatologica nel pensiero di Paolo (Biblioteca di Cultura Religiosa 48). 364 p. 20,8 × 15. Brescia 1985. Paideia Editrice. Lit. 35.000.

Mora, Vincent *Le refus d'Israël (Mt 27,25)* (Lectio Divina 124). 184 p. 21,5 × 13,5. Paris 1986. Le Cerf. FF 100,00.

Murphy-O'Connor, Jérôme, *Corinthe au temps de saint Paul d'après les textes de l'archéologie.* 297 p. 18,5 × 13,5. Paris 1986. Le Cerf. FF 119.

Pennington, M. Basil, *The Manual of Life; The New Testament for Daily Living.* 118 p. 21,2 × 17,7. New York–Mahwah 1985. $4.95.

Romaniuk, Bp Kazimierz, *Konkordancja do Pisma Świetego Nowego Testamentu.* 1, A-O. 400 p. 23,8 × 17. Warszawa 1985. Akademia Teologii Katolickiej.

Romaniuk, Bp Kazimierz, *Synopsa Polska Czterech Ewangelii.* 160 p. 20,3 × 14,3. Wrocław 1985.

Segovia, F.E. (Ed.), *Discipleship in the New Testament.* XIV-213 p. 23 × 15,3. Philadelphia, PA 1985. Fortress Press.

Senft, Christophe, *Jésus de Nazareth et Paul de Tarse* (Essais Bibliques N. 11). 119 p. 21 × 14,7. Genève 1985. Labor et Fides.

Thompson, W.M., *The Jesus Debate.* A Survey and Synthesis. 437 p. 22,8 × 15,2. New York–Mahwah 1986. Paulist Press.

Trilling, Wolfgang, *L'annuncio di Gesù.* Orientamenti esegetici (Studi Biblici 74). 135 p. 20,7 × 13,7. Brescia 1986. Paideia Editrice. Lit. 14.000.

Varia

Banitt, Menahem, *Rashi Interpreter of the Biblical Letter.* 236 p. 24 × 16,5. Tel Aviv 1985. The Chaim Rosenberg School of Jewish Studies.

Barguet, Paul, *Les textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire* (Littératures Anciennes du Proche-Orient, 12). 704 p. 19 × 12,5. Paris 1986. Le Cerf. FF 270.

Bonnet, C. - **Lipínski,** E. - **Marchetti,** P. (Eds.), *Religio Phoenicia* (Studia Phoenicia IV). IX-370 p. 24,5 × 16,3. Namur 1986. Société des Etudes Classiques.

Buby, Bertrand, *Mary, the Faithful Disciple.* VI-139 p. 20,4 × 13,5. Ramsey, N.J. 1985. Paulist Press.

Butler, J.T. - **Conrad,** E.W. - **Ollenburger,** B.C., (Eds.), *Understanding the Word.* Essays in Honor of Bernhard W. Anderson (JSOT, Supplement Series 37). 389 p. 22,3 × 14. Sheffield 1986. JSOT Press. £27.50/$37.50.

De Jonge, M. (Ed.), *Outside the Old Testament* (Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World 200 BC to AD 200). XV-263 p. 21,5 × 13,8. Cambridge 1986. Cambridge University Press. £11.95.

Dexinger, F. - **Oesch,** J.M. - **Sauer,** G., *Jordanien.* Auf den Spuren alter Kulturen. 192 p. 21,5 × 29. Innsbruck-Wien-München 1985. Verlagsanstalt Tyrolia. DM 68,—.

Eccles, Robert S., *Erwin Ramsdell Goodenough. A Personal Pilgrimage* (SBL Biblical Scholarship in North America). X-189 p. 22,7 × 15. Chico, CA 1985. Scholars Press. $16.95.

Farnedi, Giustino, *Paschale Mysterium.* Studi in memoria dell'Abate Prof. Salvatore Marsili (1910-1983) (Studia Anselmiana 91, Analecta Liturgica 10). 223 p. 24 × 17. Roma 1986. Pontificio Ateneo S. Anselmo.

Greenwood, David, *Structuralism and the Biblical Text* (Religion and Reason 32). XI-155 p. 23,4 × 15. Berlin-New York-Amsterdam 1985. Mouton Publishers. DM 64,—.

Heider, George C., *The Cult of Melek. A Reassessment* (JSOT, Supplement Series 43). VII-446 p. 21,5 × 13,5. Sheffield 1986. JSOT Press. £8.95/$13.50.

Hengel, Martin, *La storiografia proto-cristiana* (Studi Biblici 73). 190 p. 20,7 × 13,7. Brescia 1985. Paideia Editrice Lit. 16.000.

Hock, R.F. - **O'Neil,** E.N., *The Chreia in Ancient Rhetoric.* Volume I. The Progymnasmata (SBL Texts and Translations 27; Graeco-Roman Religion Series 9). xv-358 p. 22,5 × 15. Atlanta, Georgia 1986. Scholars Press.

Kirchschläger, Walter, *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung "Dei Verbum"* (Zweites Vatikanisches Konzil). 60 S. 23 × 16,5. Klosterneuburg 1985. Österreichisches Katholisches Bibelwerk. DM 16,20.

Lategan, B.C. - **Vorster,** W.S., *Text and Reality.* Aspects of Reference in Biblical Texts. 123 p. 21,5 × 13,8. Philadelphia, PA–Atlanta, GE 1985. Fortress Press–Scholars Press. $9.95.

Lipiński, E., *The Land of Israel: Cross-Roads of Civilizations* (Orientalia Lovaniensia Analecta 19). xii-218 p. 24,6 × 16,4. Leuven 1985. Uitgeverij Peeters. FB 2.180.

La littérature intertestamentaire. Colloque de Strasbourg (17-19 octobre 1983) (Bibliothèque des Centres d'Études Supérieures Spécialisés). 228 p. 21,5 × 13,5. Paris 1985. Presses Universitaires de France. FF 240.

Lundin, R. - **Thiselton,** A.C. - **Walhout,** C., *The Responsibility of Hermeneutics.* xi-129 p. 21 × 13,3. Exeter 1985. Eerdmans–The Paternoster Press. £7.95.

McKim, Donald K., *What Christians Believe about the Bible.* 192 p. 23 × 15,3. Nashville-Camden–New York 1985. Thomas Nelson Publishers. $8.95.

Mendenhall, George E., *The Syllabic Inscriptions from Byblos.* xii-179 p. 29 × 21,8. Beirut 1985. American University of Beirut. $40.00.

Morard, Françoise, *L'Apocalypse d'Adam* (NH V, 5) (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section «Textes» 15). xvi-144 p. 24 × 15,8. Québec 1985. Les Presses de L'Université Laval.

Neusner, Jacob, *Le judaïsme à l'aube du christianisme.* Traduit de l'américain par Jean-Pierre Bagot (Lire la Bible nº 71). 168 p. 18× 11,5. Paris 1986. Le Cerf. FF 85.

Neusner, Jacob, *The Pharisees: Rabbinic Perspectives* (Studies in Ancient Judaism 1). ix-316 p. 23 × 15. Hoboken, N.J. 1985. KTAV Publishing House, Inc. $19.95.

Newsom, Carol, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (Harvard Semitic Studies, 27). x-476 p. 30,8 × 23. XIX Plates. Atlanta, Georgia 1985. Scholars Press. $34.95.

Paroz, Pierre, *Foi et raison.* La foi chrétienne aux prises avec le rationalisme critique: Hans Albert et Gerhard Ebeling (Lieux Théologiques 8). 326 p. 21 × 15,1. Genève 1985. Labor et Fides.

Quacquarelli, Antonio, *Reazione pagana e trasformazione della cultura* (fine IV secolo d.C.) (Quaderni di «Vetera Christianorum» 19). 248 p. 24 × 17. Bari 1986. Edipuglia. Lit. 32.000.

Quacquarelli, A., – **Rogger,** I., *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo.* Atti del convegno tenuto a Trento il 27-28 marzo 1984. 225 p. 21,5 × 14. Bologna 1985. Centro Editoriale Dehoniane. Lit. 24.000.

Raurell, Frederic, *Lineamenti di antropologia biblica* (Collana Laurentianum, 1). 244 p. 24 × 17. Casale Monferrato (Al) 1986. Edizioni Piemme di Pietro Marietti. Lit. 18.000.

Roberts, Michael, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity* (ARCA, Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs 16). x-253 p. 22,2 × 14,2. Liverpool 1985. Francis Cairns Ltd. £20.

Saenz de Argandoña, Pedro Maria, *Antropologia de Prisciliano* (Collectanea Scientifica Compostellana, 2). 131 p. 21,4 × 15,6. Santiago de Compostela 1982. Departamento de Publicaciones, Bilbao.

Schürer, Emil, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C.-135 d.C.).* Volume primo. 733 p. 23 × 15,5. Brescia 1985. Paideia Editrice. Lit. 70.000.

Seebass, Horst, *Il Dio di tutta la Bibbia.* Teologia biblica per l'orientamento alla fede (Studi Biblici, 72). 292 p. 20,6 × 13,7. Brescia 1985. Paideia Editrice. Lit. 20.000.

Sevrin, Jean-Marie, *Le dossier baptismal séthien.* Études sur la sacramentaire gnostique (Bibliothèque de Nag Hammadi, Section «Études», 2). xx-306 p. 24 × 15,8. Québec 1986. Les Presses de l'Université Laval.

Supplément au Dictionnaire de la Bible, sous la direction de Henri Cazelles et André Feuillet. Fasc. 59: Sacerdoce – Saducceens. Col. 1245-1556. 19,9 × 28,1. Paris 1985. Letouzey & Ané, Editeurs, FF 264.

Terrien, Samuel, *Till the Heart Sings.* A Biblical Theology of Manhood & Womanhood. x-260 p. 23,5 × 15,5. Philadelphia 1985. Fortress Press.

Thurmer, John, *A Detection of the Trinity.* 93 p. 21,7 × 14. Exeter 1985. The Paternoster Press. £2.95.

Van Roo, William A., *Telling About God.* Volume I: Promise and Fulfillment (Analecta Gregoriana 242). xii-374 p. 23 × 16,3. Roma 1986. Editrice Pontificia Università Gregoriana. Lit. 50.000.

Vargas-Machuca, A. – **Ruiz,** G. (Eds.), *Palabra y Vida.* Homenaje a José Alonso Díaz en su 70 cumpleaños (Serie I; Estudios, 28). 455 p. 23,8 × 17. Madrid 1984. UPCM.

Walsh, P.G. – **Walsh,** James, *Divine Providence & Human Suffering*

(Message of the Fathers of the Church, 17). 272 p. 21,5 × 13,7. Wilmington, DE 1985. Michael Glazier, Inc. $9.95.

Weinberg, Werner, *The History of Hebrew Plene Spelling.* VII-190 p. 23 × 15. Cincinnati 1985. Hebrew Union College Press. $15.00.

Wiseman, D.J., *Nebuchadrezzar and Babylon.* The Schweich Lectures of the British Academy 1983. XII-142 p. 25,2 × 15,2. Oxford 1985. Oxford University Press. £17.00.

Zanetti, Ugo, *Les lectionnaires coptes annuels Basse-Egypte* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 33). XXII-383 p. 26,3 × 17,5. Louvain-la-Neuve 1986. Peeters. F.B. 2,350.

ISSN 0006-0887

PIETRO BOCCACCIO, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6229 del 24-3-1958 del Reg. della Stampa

TIPOGRAFIA POLIGLOTTA DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA
PIAZZA DELLA PILOTTA, 4 - ROMA